

مَقْدَمَةٌ فِي الْفَلَسَفَةِ الْعَامَّةِ

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة وعين شمس

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع النخلة، القاهرة

مَقْدَمَةٌ فِي الْفَلَسَفَةِ الْعَامَّةِ

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع النخلة - القاهرة

حقوق الطبع محفوظة للؤاف

الطبعة الأولى ١٩٥٦

الطبعة الثانية ١٩٥٧

دار الشفاء للطباعة

شارع الجيش تليفون : ٤٤٣٨٦

تصدير

للطبعة الأولى

هذه الـ « مقدمة في الفلسفة العامة » ، ليست إلا تعريفاً عاماً بالفلسفة وموضوعاتها كُتبت إلى فريقين من القراء : إلى القارئ غير المتخصص ، وإلى القارئ المتخصص في أول طريق التفلسف . وهي في هذا وذاك لم يقصد من ورائها إلا إعطاء فكرة ما عن الفلسفة ، نستكون من غير شك فكرة سريعة ، عامة ، ناقصة ، ولكنها لن تخلو مع ذلك من بعض « الوقفات » التأملية التي أملتها بعض « المواقف » .

وقد يمر القارئ العابر بهذه « المواقف » ، من الكرام ، متأثراً في هذا بما يكون قد سمعه عن الفلسفة من العامة وأشباه العامة من أنها مجرد كلام في الهواء . ولكننا لا نملك إلا أن ندعو هذا القارئ إلى عدم إلقاء الكلام هكذا على عواهنه ، وإلى أن يتعمق ما كُتب حتى يقتنع بما تؤمن به نحن إيماناً راسخاً ، وهو : أن الفلسفة ليست في نهاية المطاف إلا مجموعة من « المواقف » تبرز بكيان الإنسان ، ويعيشها في نفسه ، ويتعمق مغزاها ، ثم يعبر عن هذا كله تعبيراً كلياً يجعله يحفل بالكليات ولا يقف عند

الجزئيات . فيناقش مثلاً وجوده الإنسانى بصفة عامة ، ومركزه من الوجود العام حوله ، وكيفية معرفته له ، وعلاقته بأشباهه من الناس . . . الخ .

وبعد ، فقد تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة : أيام الغزو البريطانى - الفرنسى على مصر . ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للإنسان : الإنسان - الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية ، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ، ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية ، ويعيش هذه القيم فى ذاته ، ويدافع عنها لآخر رفق فيه . والصورة الأولى للإنسان تمثل المستعمر وهو يلفظ آخر أنفاسه . أما الصورة الثانية فتمثل إنسان الغد ، الغد القريب ، الذى يرفرف عليه الحب والرفاهية والسلام . ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيداً هاتين الصورتين للإنسان ، ومن واجبه كذلك أن يتخذ يازائهما « موقفاً » .

ونحن لا ندعى أن هذه المقدمة فى الفلسفة العامة ، التى لم تكتب إلا للطالب المبتدىء ستخدم هذا الغرض السياسى . ولكن لا يسعنا هنا إلا أن ننبه الطالب إلى أن بحر الفلسفة واسع ،

أوسع مما يتصوره القارىء العابر . وعندما يحين الوقت الذي
يسمح له بالخوض فيه سيكون بوسعته أن يصل بين أشياء وأفكار
تبدو له الآن بعيدة الصلة . حينئذ سيستطيع الطالب أن يفتن
إلى أهمية الجانب السياسى — على الأقل ذلك الجانب الذى يتعرض
لمفهوم الإنسان — فى تفكيره الفلسفى بوجه عام . وحينئذ ستتضح
له صلة الفلاسفة بالحياة أكثر وأكثر .

القاهرة — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥٦

تقديم

للطبعة الثانية

يطيب لى وأنا أقدم هذه الطبعة الثانية من المقدمة، للقارىء العربى أن أنوه ببعض التعديلات التى رأيت إدخالها على الكتاب، فى مواضع متفرقة ، مما سيلبسه كل من يعنيه المقارنة بين الطبعتين . هذا فضلا عن أنى لاحظت أن « مشاكل الوجود » قد احتلت فى الطبعة الأولى حيزاً محدوداً جداً بالنسبة إلى الحيز الذى احتلته « مشاكل المعرفة » . ولذلك آثرت أن أضيف إليها مشكلة جديدة هى « مشكلة الله » .

وكلى أمل أن تجد هذه الطبعة الثانية من الاقبال ما لاقته الطبعة الأولى لأن فى هذا الاقبال أكبر حافز للمشتغلين بالدراسات الفلسفية على مواصلة أبحاثهم .

القاهرة فى أكتوبر سنة ١٩٥٧

نجيبى هوبرى

مقدمة

١ - الموقف الفلسفي :

الفلسفة في تعريفها اليوناني تعني محبة الحكمة . إذ أن كلمة فلسفة تنحل إلى كلمتين : كلمة فيلين philein ومعناها حب أو رغبة ، كلمة صوفيان Sophian ومعناها حكمة . والفيلسوف بهذا الاعتبار هو الحكيم . والعلوم الفلسفية هي - كما يسميها الفلاسفة العرب - العلوم الحِكْمِيَّة .

لكن هذا التعريف لا يستطيع أن يشفي غليلنا في الوقوف على معنى الفلسفة وفي تقريبها إلى الأذهان . إذ أننا لو اقتصرنا على استبدال كلمة حكيم بكلمة فيلسوف لما أضفنا جديد إلى معلوماتنا . وسؤالنا : ما هي الفلسفة ؟ سينحل في نهاية الأمر إلى هذا السؤال الآخر : ما هي الحكمة ؟ . علينا إذن أن نسأل من جديد : ما هي الحكمة ؟

الحكيم في اللغة الدارجة هو الشخص الذي يُحسن تدبير أمور حياته اليومية على وجه ينم عن أصالة الرأي وسداده . لكن هذه الحكمة العملية الدارجة مختلفة عن الحكمة النظرية التي

نقصدها حين نتحدث عن الفلسفة ومعناها . فتدبير الحياة اليومية لا يحتاج إلى كثير من الجهد العقلي ، ولا يتطلب تعمقاً في النظر والتأمل . والإنسان الذي يقيّد نفسه في دائرة الحياة اليومية سرعان ما تفقده زحمة الحياة اللذة في التأمل العقلي ، ويصبح غير قادر على معالجة المشاكل النظرية العامة التي تهتم بها الفلسفة .

فلا بد إذن بخطوة أولى في الموقف الفلسفي أن يعلو الإنسان بنفسه عن أمور الحياة الدارجة حتى يستطيع أن ينصرف إلى التأمل . ولكننا يجب أن نسارع إلى التنبيه بأن هذا العلو لا يتضمن استعلاء أو ترفعاً عن الحياة . فالفيلسوف ليس ذلك الرجل القابع في برجه العاجي الراغب عن الواقع . إنه يرفض أول الأمر أن يترك نفسه على سجيته فيُقبل على أمور معاشه ، يكرس نفسه لها ، ويتدبرها كسائر الناس فيؤدى ذلك إلى التقيد بالجزئيات وعدم الاكتراث بالسكريات التي هي المقصد الرئيسي في الفلسفة . ولكننا سنرى أن البحث الفلسفي يلاحق الواقع ويحاول جاهداً أن يلم بأطرافه . فالمسألة إذن مسألة منهج أولاً وقبل كل شيء . يخشى الفيلسوف أن يبدأ بالوقوف عند جزئيات الحياة اليومية الدارجة ، وثرثرتها ، فيمضى مع التيار ، ويحاول أن يتلبس نفسه بعد ذلك فلا يجدها . ولكنه يسعى - ولا بد أن يسعى - من وراء بحثه النظري إلى اللحاق بالواقع الحي . إذ أن الفلسفة اليوم ليست

قضايا فارغة من المضمون الواقعي ، بل هي تفاعل التجربة الحية للإنسان مع الواقع الذي يملأ عليه حياته في عالمي الأشياء والأفكار (الأشخاص الآخرين غيري أنا) جميعاً .

والعزوف عن الحياة اليومية الدارجة لا يتم إلا بالدهشة الفلسفية التي لا تنح لكافة الناس . فالفيلسوف يدهش لما يمر به الرجل العادي من الكرام ، وتثير انتباهه أمور لا تستوقف رجل الشارع . وذلك راجع لا إلى غباء هذا الأخير ، بل لأن انغماسه في أمور الحياة اليومية لا يترك له مجالاً للقلق الباعث على التأمل النظري . ومن ذلك قيل إن الدهشة هي عماد التفلسف . أما مصدر هذه الدهشة فراجع إلى أن الفيلسوف يرى الأشياء والأشخاص والحياة من على بعد (تماماً كما يفعل الفنان الذي يريد أن يرى روعة عمله الفني : اللوحة مثلاً ، فيضطر إلى الابتعاد عنها ليرأها على مسافة ولتتكشف له بذلك محاسنها وعيوبها) .

فالفيلسوف إذن هو الذي يعرف معنى الدهشة ، وهو الذي يستطيع أن يقول . لا للحياة الدارجة . وقد أطلق قدماء الفلاسفة (الإيلليون مثلاً) على المعرفة التي تصلنا عن طريق هذه الحياة الدارجة اسم معرفة الظن أو الرأي الشائع أو الدوكسا . وأسماءها المحدثون منهم (هو سرل والفلاسفة الوجوديون) بالمعرفة العالمية la connaissance mondaine أي تلك التي تتعلق بالعالم في

صورته الأولى التي تظهر لنا منه قبل رده إلى الذات ، أى التي تظهر للانسان منه في موقفه العادى أو الدارج أو الطبيعى

L'attitude naturelle

والفيلسوف لا يرفض الحياة الدارجة لمجرد ثروتها وتعلقها بالجزئيات بل لأنه يلاحظ كذلك أن رجل الشارع - نظراً لضيق أفقه - متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود ، متمزمت أشد التزمّت . يؤمن بأنه حاذق أو بأنه « حلق » ، يركبه الغرور ، يعتقد أن آراءه لا يأتيناها الباطل أبداً ، ويمشى إلى الحقيقة وكأنه معصوب العينين دون آراء الآخرين . والفيلسوف لا يرضى بهذا الغرور الزائف لأنه ديموقراطى بطبعه ، يفسح لآراء الآخرين مكاناً إلى جانب رأيه الخاص ؛ بل إنه يسعى إلى نقد نفسه قبل أن يتجه إلى نقد الآخرين وتسفيه آرائهم .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق في تيار الحياة اليومية الدارجة لكيلا يضيع مع شتات جزئياتها ، ويعميه تعصبها الزائف ، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى في طريق التفلسف ، ويصبح الجو مهياً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة . فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى كما عرفها أرسطو . والفيلسوف لن يستطيع البحث في الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية

الدارجة . وهذه هي الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفي . وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى (فى صورته الدارجة) إلى الذات . فعملية رد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف ، لابد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته السكليه . وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمرار الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى . فالإنسان موجود فى العالم ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجوداً خاصاً به ، يجتر فيه ذاته ضارباً صفحاً عما حوله . ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى الى الذات يسعى الى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى . وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى .

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازميتين من حركات الفكر . حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخسوة العقلية التى يشهد فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الدارجة ، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يحفل إلا بأكثر

المسائل عموماً وشمولاً وهى السكليات وبأكثر هذه السكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به .

وعلينا بالتالى فى الموقف الفلسفى أن نتفادى خطأين يؤدىان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف . أولهما أن تتعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الدارجة ونلسى أن البحث الفلسفى بحث وراء معرفة الوجود ككل ، وثانيهما أن نستمرى حياة الذات ونكتفى بتأمل . الأنا ، ناسين ان الإنسان موجود فى العالم المحيط به ، وأن كيانه مرتبط بعالمى الأشياء والأشخاص وأنه لابد أن يتفاعل مع هذين العالمين : يؤثر فيهما ويتأثر بهما . فإذا تفادينا الخطأ الأول استطعنا أن نهيء للبحث عن الحقيقة الجو الملائم له بحيث نبعد قليلاً عن التجربة اليومية التى هى حظ مشترك بين سائر الناس وننتقل بالحقائق السكلية . وإذا تفادينا الخطأ الثانى استطعنا أن نصل بين البحث عن الحقائق الكلية وبين الواقع بحيث يتفاعل طلب الحقيقة المجردة مع احتكاكات الواقع وصدماته وشكائمه . والفلسفة بعد هذا ليست إلا محاولة فهم هذا التفاعل بين الإنسان والوجود على وجه يخرج به من البحث الجزئى إلى البحث الكلى الذى يتناول الوجود الكلى .

وقد رسم لنا أفلاطون فى الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفى أو الديالكتيك

فما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فلم يستطيع أصحاب الكهف أو سجينوه أن يخلصوا في التأمل العقلى وينصرفوا إلى الحكمة إلا عندما خلّفوا وراء ظهورهم القيود التى كانت تقيدهم بهذا العالم الحسى فى صورته الدارجة التى ترسمها لنا الحواس وتقدمها لنا العادات . وحركة الديالكتيك الصاعدة تنقلنا من ظلال المحسوسات إلى نور الصور أو المثل العقلية التى تكون ميدان النظر الفلسفى ولكن هذه الحركة الصاعدة للفكر تتلوها حركة هابطة ، يطلق عليها أفلاطون اسم الديالكتيك الهابط ، وفيها يلاحق العقل الأشياء مرة أخرى بعد أن يكون قد مسح عنها صورتها الدارجة التى تراءت له منها أول الأمر وبعد أن يكون قد تيسر له أن ينظر إليها من خلال صورها العقلية .

هذه صورة صحيحة للتفكير الفلسفى أو للموقف الفلسفى . ولكننا نستطيع أن نستبدل بالحركة الصاعدة للديالكتيك أى بحركته من أسفل إلى أعلى حركته من الخارج إلى الداخل أى من العالم الخارجى فى صورته الدارجة إلى عالم الذات . ونستطيع أيضاً أن نستبدل بحركته الهابطة التى يقوم بها من أعلى إلى أسفل حركته التى يحاول بها أن يخرج إلى الوجود ليلاحقه وليفهمه من خلال عقله أو من خلال تجربته الحية ومعاناته «لماوقف» ،

يوجد ملتصقاً وإياها في حياته الواقعية وسط الأشياء وبين الأشخاص الآخرين الذين يرتبط وجوده بوجودهم ..

وإذا كان الفلاسفة متفقين — إلا في النادر^(١) — في ضرورة وماهية الحركة التي ينتقل بها الفكر من الخارج إلى الداخل ليخلو إلى نفسه ، فإن اختلافهم أظهر في طبيعة الحركة التي ينتقل فيها

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة الحقة هي التي تظل إلى جانب الأشياء القائمة في الخارج ، وأن الفيلسوف الحق هو الذي يجب معايشة الأشياء ، ويطيل الإقامة بينها ، ويستمع إلى همسها في تباطؤ ودي . ومن أجل ذلك ، فإن كلمة « فلسفة » التي تعني عند جميع الفلاسفة « محبة الحكمة » تدل عنده على شيء آخر . إذ تتألف من كلمتين . كلمة « صوفيا » وهي مشتقة من كلمة « سوفوس » باليونانية ، وتعني الفحص الأوف الذي يجب معايشة الأشياء ، ويجد متعة في ذلك ، تقربه لا من الأشياء غسب بل من نفسه أيضاً . ومن ثم تهديه إلى الحقيقة . وتتألف ثانياً من كلمة « فيليا » ، وتدل عنده على التعاون أو التعاطف المشترك . وبذلك تدل كلمة « فلسفة » عنده على « فن معرفة النفس عن طريق معايشة الأشياء الخارجية » . ولذلك ، فهو يمارس حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، ويفضل أن يبق في الخارج بجوار الأشياء .

ولكننا نعرف أن هيدجر لا ينتهي ولا يريد أن ينتهي في فلسفته إلى نتيجة قاطعة في المعرفة أو الحقيقة . إذ أن هذه المباشرة للأشياء التي يتحدث عنها ، تنتهي بالفيلسوف إلى أن يفضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه وسط الأشياء بحيث كلما تقدم من الحقيقة خطوة هربت منه وتراجعت أمامه خطوات . ولذلك ، فنحن نقض التعريف الكلاسيكي للفلسفة بأنها « محبة الحكمة » ونرى أن من أهم الخطوات التي تميز الموقف الفلسفي الأسيل الابتعاد عن الحياة الدارجة وعن الأشياء الخارجية في صورتها الأولى التي تبدو لنا منها .

الفكر من الداخل إلى الخارج ويتم فيها ادراكه للوجود الخارجى . فالمثاليون يرون أن الفكر فى حركته هذه التى يحاول فيها أن يدرك الأشياء والأشخاص يطبع هذه وتلك بطابعه الخاص وينظر إليها من زاويته الخاصة بحيث أن وجودها ينحل فى نهاية الأمر إلى ما أضفيه أنا عليها من ادراك ولا يبقى لها وجود مستقل عن ادراكى لها . والواقعيون يذهبون على العكس من ذلك إلى قيام وجود للأشياء وللأشخاص مستقل عن ادراكى ومعرفتى لها ، ويرون أنه اذا كان هذا الوجود يتأثر بفعل الإدراك الا أنه يفوقه ويتعداه بحيث لا نستطيع بحال من الأحوال أن تردده اليه . ويختلف الفلاسفة كذلك فى تحديد طبيعة فعل الإدراك نفسه . فالعقليون يرون أن فعل الإدراك هو قبل كل شيء فعل عقلى وأن معرفتى العقلية هى وحدها التى تؤثر فى ادراكى للأشياء . ومن هنا كان اهتمام العقليين بنظرية المعرفة . ومن أجل هذا السبب نفسه احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى فلسفتهم . والوجوديون يرون أن ما أكوّنه من معرفة عقلية جامدة عن الوجود الخارجى لاقية له بجانب تجربى الوجودية الحية التى أتفاعل فيها مع الأشياء والأشخاص فى « مواقف ، تربطنى بهم . ومن هنا كان قلة اهتمامهم بنظرية المعرفة وتغليبهم التجربة الشخصية الحية عليها . أما الفلاسفة التجريبيون أو

الوضعيون فلا يرضون بديلا بشهادة الحواس والتجربة العلمية التي تعتمد على ملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين العلمية .

وعلى هذا النحو نستطيع تلخيص خطوات الموقف الفلسفي فيما يلي : ابتعاد عن الحياة اليومية الدارجة — رد العالم الخارجي إلى الذات — نظرة كلية إلى الوجود تحل محل نظرتنا الجزئية إليه — رجوع إلى العالم الخارجي وإدراكه من خلال الذات على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراك الذات — وبذلك أكون واقعياً — أو أجعل هذا العالم مجرد صدى لإدراك الذات — وبذلك أكون مثالياً .

٢- عميقة الفلسفة بالعلم :

ما هو المقصود بالعلم ؟ المقصود به عادة العلوم التجريبية أو الفيزيائية (الطبيعة والكيمياء وفروعهما) التي تعتمد في استخلاص نتائج أبحاثها وصياغتها على الرياضيات . وستكون الرياضيات أو العلم الرياضي بهذا المعنى أقرب إلى المنهج ، الذي تعتمد عليه العلوم منها إلى « العلم » بالمعنى الصحيح . ومع ذلك ، فالتنا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علماً لأنها متداخلة في العلوم الفيزيائية تداخلاً تاماً ، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما . وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفيزيائية تسمى عادة بالعلوم الفيزيائية - الرياضية .

فالمقصود بالعلم إذن العلوم الفزيائية - الرياضية . ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك علوماً أخرى مثل علوم الحياة ، والعلوم النفسية والعلوم الاجتماعية . فإلى أى حد نستطيع أن ننظر إلى هذه العلوم على أنها فروع « للعلم » ؟ حقاً ، إن هذه العلوم أخذت تعتمد في أبحاثها على التجربة وعلى الإحصاء والرياضيات . ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننظر بعد إلى هذه العلوم على أنها « علم » . لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية المعملية . ولذلك ، فن الأفضل إذن أن تقتصر ، عند حديثنا عن العلم ، على هذه العلوم التجريبية المعملية .

سؤال آخر : ما هو الهدف من العلم ؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو الكشف عن « العلل » . وكان الكشف عن « العلل » مرتبطاً بالبحث عن « القوى » ، الغامضة التي تحتق وراء الظواهر وتسبب في إيجادها أو إحداثها . وجاء ديفيد هيوم في القرن ١٨ ، فوجه نقده الشديد إلى العلية بهذا المعنى . وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف « قوى » مجهولة في الأشياء أو الظواهر ، بل كل ما يستطيعه أن يصل إلى معرفة « الروابط » القائمة بين هذه الظواهر . والبحث عن « ارتباط » الظواهر بعضها ببعض الآخر أو تعاقبها هو ما يسمى بالبحث من « العلل » . ومنذ ذلك التاريخ ، لم يعد الهدف من العلم البحث عن « قوى » غامضة .

تسبب في إحداث الظواهر ، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات
أو الروابط القائمة بين سلسلة ما من الظواهر . وقد أطلق على
مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر اسم القانون .
وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن « القانون » ،
لا عن « العلة » .

ولسكن إلى جانب البحث عن القانون العلمي ، وهو بحث
يعتمد في صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع
الواقع ، أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئاً بالحدود التي يجب أن يقف
عندها القانون ، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى . ومن ثم ، أخذ
العلماء يفتنون إلى أن البحث العلمي ليس كله بحثاً عن « المتصل » ،
أو « القانون المتصل » الذي يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر ،
وإنما هو بحث عن « المنفصل » الذي يتمثل في تدخل الواقع في
القانون العلمي لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث
تغيرات فيها . وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن « الطاقة » ،
« التوجعات » التي في المادة بدلا من البحث في « قوى » المادة .
واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التي لا تظهر للعين المجردة
باعتبار أن المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات . الخ .

وزيد بعد هذا أن نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم .

رأينا أن الفلسفة هي علم الوجود الكلي أو المطلق الذي يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بَعُدَ عن جزئيات الحياة الدارجة وخلص إلى النظر والتأمل . والفلسفة بهذا المعنى مختلفة عن العلم كما سنرى . أما الآن فنريد أن نعرض لبعض أوجه الشبه بينهما .

فغاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علماً ، وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . إذ كانت الفلسفة تشمل الوان المعرفة البشرية كلها . وكان طاليس وهو اول الفلاسفة طبيعياً ورياضياً . وكان فيثاغورث رياضياً ومهندساً . وكان افلاطون يميل إلى الهندسة ، واعتبر الرياضيات اساساً للفلسف . ومن المعروف انه كتب على باب اكاديميته هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً ، فلا يدخل علينا » . وكانت مؤلفات ارسطو دوائر معارف تنظم العلوم كلها . وكان ابن سينا طبيعياً . وكان ديكارت عالماً رياضياً وهو منشىء علم الهندسة التحليلية وكان ليبنتز عالماً رياضياً كذلك وهو منشىء اللوغارتمات . والفلسفه الحديثه التى جاءت عقب عصر النهضة يجب ان تفهم فى ضوء النظريات العلميه التى قال بها جاليليو . ولن نستطيع ان نفهم فلسفه هيوم او فلسفه كانت حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن فى العلم . والمذاهب الفلسفيه المعاصره فى بَعْدِهَا

عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية
لايبنشتين . وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون
وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية
كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية
بحيث لا تخضع لسلطة ما : دينية كانت أو سياسية أو عرفية .
فجمود الحياة العملية في القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط
الكنيسة على التفكير في ذلك الوقت . ومناداة بعض الشرقيين
في أيامنا هذه بالعودة إلى الدين والاحتكام إليه في كل مرافق الحياة
ليس إلا محاولة للعود بنا إلى القرون الوسطى . أضف إلى ذلك أن
كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة
الدارجة وصخبها . وهذا البحث في الفلسفة كالبحت في العلم يتطلب
من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو
المؤثرات الشخصية .

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا
أنهما مختلفان في المنهج والموضوع . وذلك لأسباب نجمها
فيما يلي :

١ — الفلسفة هي علم الوجود الكلي بما هو كذلك ، أى بما
هو كلي . موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه ، على
وجه كلي شامل . أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار

لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة في الكون أو في الإنسان
ويبحث عن الصفات المشتركة بينها توطئة لاستخلاص القانون
العام الذى يسيطر عليها . فعلم الطبيعة يبحث في تركيب
الاشياء وردّها إلى عناصرها . وعلم الحياة يبحث في خصائص
الكائن الحي . الخ

ولكن هل معنى ذلك أن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ،
كما يذهب بعض مؤرخى الفلسفة ؟ الحق انه يحسن بنا ان نبتعد عن
امثال هذه العبارات التى تصور الفلسفة تصويراً خاطئاً ، باعتبارها
وعاءاً كبيراً يضم سائر العلوم او باعتبارها عربة تحمل النتائج
التي وصل إليها العلم . فالفلسفة تختلف عن العلم لا باعتبار انها
تبدأ حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء التى يختارها كل من
الفيلسوف والعالم . فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة
كلية ، والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة .
فالاختلاف بينهما إذن اختلاف في نقطة البدء وفى طريقة التفكير
عند كل منهما . ونقطه البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء
عند العالم وإنما هى نقطة بدء مستقلة خاصه بالفلسفه .

٢ — التفلسف يقتضى كما قلنا حركه الفكر من الخارج إلى
الداخل ، من العالم إلى الانا ، من الموضوع إلى الذات . وهذا
الرجوع إلى الذات والحلوة إليها شرط اولى للتفلسف . اما العلم

فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات. إنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى الموضوع أو من ظاهرة إلى أخرى في حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى الخارجى وصقلاً له .

٣ — يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذى تخضع له الظواهر . أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذى حوله وبأشباهه من الناس في صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكميات ولا يحفل بالجزئيات .

ولهذا فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن الكلية التى تنشدها الفلسفة . فالعالم لا يصل إلى القانون السكلى إلا بعد جمع الوقائع ، وملاحظتها ، وفرض الفروض ، وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التى تقوم بينها ، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى . أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية الكون بعد كل هذا التحليل بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية .

٤ — ينزع العلم إلى التكميم : تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية : فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات . . . الخ ومن ثم تتحقق الدقة

المنشودة في البحث العلمي . أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها كما أنها تصف علاقة الإنسان بها .

هنا ويجب أن ننبه إلى خطر المغالاة في النزعة إلى التكميم التي قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية والمقادير المقتنة الموزونة ويلبسون بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرد تعبير عن الواقع . ولذلك فإن الفلسفة لما فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع .

هـ — الموضوعية Objectivité في العلم غير الموضوعية في الفلسفة . فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان في أنهما تعبير عن الواقع الكوني وظواهره الموضوعية ، فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازن وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيميائي بعد التحليل والتركيب . وعلى العكس من ذلك فإن موضوعية الظواهر التي تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالكون ككل ، أي بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذي نطلق عليه اسم العالم والذي يطلق عليه الفلاسفة اسم المكان الزماني

٦ — يهدف العلم إلى البحث في العلل القريبة التي تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر . أما الفلسفة فتبحث في العلل البعيدة للظواهر . وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التي قسبنا إلى قوى مجهولة وإنما معناها العلل التي تتعدى وتفوق الميدان العلمى الخاص لأنها تتعلق بمجال أ كثر شمولاً من المجال العلمى المحدود . وهى علل بعيدة بهذا المعنى فقط .

٧ — توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها اسم العلوم المعيارية *normatives* وهى عكس العلوم الوصفية *descriptives* . الأولى تهتم بدراسه ما ينبغى أن يكون *ce qui doit être* والثانية تتناول دراسة ما هو كائن *ce qui est* . والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم وعلم الأخلاق الذى يتناول ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم وعلم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوم بها العمل الفنى . وعلى الرغم من أنه ينبغى أن لا نفصل فصلاً تاماً بين ميدان ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن حتى لا يجرى الأول فارغاً بعيداً عن الواقع وموضوعيته ، على الرغم من هذا فإن البحث فيما ينبغى أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمى بصفة لأن البحث العلمى بحث وصفي تقريرى يقتصر على دراسة ما هو كائن .

خطوات المنهج العلمى :

لكى يتضح لنا تماماً الفارق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمى ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفى التى شرحناها سابقاً . فالعالم يتبع فى دراسته للظواهر التى أمامه خطوات نجملها فيما يلى :

١ — يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التى تتصل بموضوع الظاهرة التى يبحثها . فهذه المرحلة إذن مرحلة جمع للوقائع .

٢ — ولكن العالم لا يقتصر على مجرد جمع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنّفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص . وهذا هو ما يسمى التصنيف والتعريف .

٣ — وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسعى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر . وفى هذه الخطوة لا يقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال فى الخطوتين السابقتين بل يقوم بعملية تفسير للظواهر التى أمامه . وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيراً لمسارها . وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمى .

٤ — على العالم أن يمتحن صحة الفرض بإجراء التجارب التي إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره . وهذه هي مرحلة تحقيق الفرض العلمي .

٣ — عميقة الفلسفة بالدين :

رأينا صلة الفلسفة بالعلم وأوجه الشبه والخلاف القائمة بين موقف الفيلسوف وموقف العالم . ولكن الفلسفة باعتبارها تفسيراً شاملاً للكون ككل قد يكون لها علاقة بالدين الذي يبحث هو الآخر في الكون والأشياء ولكن من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله . وقد استخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين . واستخدمت في العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحي) ، أو بين الحكمة والشرعة . واستخدمها علماء اللاهوت في الغرب وعلماء الكلام في الإسلام للذود عن العقيدة الدينية . فقد رأى القديس أنسلم (توفي عام ١١٠٩) مثلاً أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة التفكير . وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذبوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من مظاهر وأفعال وحركات إلى الله الحال في الوجود .

ولكن الأصل في الفلسفة أن تكون علماً ، وإن لا تبدأ .

بفكرة سابقة أيا كانت لأن هذا من شأنه أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذي يبحث فيه الفلاسوف . والرأى عند كيركجوررد - وهو فيلسوف مسيحي - أنه ليس من مهمة الفلاسفة أن يبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليه بالحجة والمنطق والفلسفة .

وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفته خادمة لهذا التصور . ولكن هذا لا يعنى مطلقا استحالة التقاء الفلسفة والدين في نهاية الطريق . إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين أو من دين ما في آخر المطاف . والمهم أن ننبه إلى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف . وذلك لأننا حريصون أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة ونشقق عليه من أن يقرع الأبواب الأخرى مستحديا .

وعلىنا أن نفرق في هذا الصدد بين علم اللاهوت أو الربوبية ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين . فهمة اللاهوت هي البحث في عقيدة دليمة معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق . أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم السكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية : مثال ذلك مفهوم الله وعلاقة الله بمخلوقاته ،

ومفهوم النفس وخلودها ... الخ . وليس هناك من فلسفة إلا وقد بحثت في هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطائها صورة غير الصورة التي رسمها لها الوحي والدين المنزل . أما إنكار الخوض في هذه المسائل بحجة أنها عبارة عن كلام لا معنى له . كما تزعم الوضعية المنطقية أو المنطقية الوضعية . فليس هذا في رأينا إلا هروب من المشكلة .

وينقسم الفلاسفة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة سنكتفي بذكر ثلاث منها : مذهب التآليه أو مذهب المؤلثة Theism . ومذهب المؤلثة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism . أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلثة فهو مذهب التآليه . وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون في الألوهية . فإن قالوا بإله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد Monothism وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة — Poly-theism وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة ، كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism .

أما المؤلثة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون

الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية .

أما منكرو والالوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسمى بهم
الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أى أولئك الذين يعتقدون بقدم
العالم ، أى بوجوده هكذا على الصورة التى ألفناها منه منذ أبد
الدهر .

وبعد فلعل هذه المقدمة قد أظهرتنا على أن الفلاسفة ليست
في نهاية الامر إلا منهجاً خاصاً من مناهج التفكير ، يلتزم فيه
الإنسان النظرة السكلية إلى الوجود ، وعلاقة الإنسان به ، ويبعد
عن النظرة الدارجة ، ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل
رجال العلم ، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند
رجال الدين . ولعل تعريف الفلسفة بأنها منهج هو أقرب التعريفات
فهماً لموقف الفيلسوف ، وقد عرفنا بالفعل هذا التعريف فلاسفة
مشهورون مثل ديكارت وهو سرل .

البابُ الأول

تصنيف العلوم الفلسفية

تصنيف العلوم الفلسفية

أقدم تصنيف للعلوم الفلسفية هو تصنيف أفلاطون . فإنه فرق بين ثلاثة علوم : الأول علم الجدل ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم الأخلاق . أما الجدل فيشمل النظر في العلم الإنساني وفي مسائل ما بعد الطبيعة التي تتناول البحث في طبيعه الوجود ككل وفي المعقولات الأولى . والعلم الطبيعي يشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . أما علم الأخلاق فهو العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني . وجاء بعده أرسطو فجعل الفلسفة أو ما بعد الطبيعة قسما من أقسام العلم النظري . لأن العلم عنده : نظري وعملي ^(١) .
النظري غايته مجرد المعرفة أو المعرفة لذاتها ، ويشمل العلم الطبيعي

(٢) يلاحظ أن التفرقة الأرسطية أو التفرقة التي نضمها الفلفة بوجه عام بين نظري وعملي أو بين دراسات نظرية وأخرى عملية تختلف عما قصده في أيامنا هذه في اللغة الدارجة من هاتين الكلمتين . فنحن نتحدث مثلا عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات التي تتابع في المعامل التجريبية وتتحدث عن دراسات نظرية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية أو الإنسانية التي لا تحتاج متابعتها إلى إجراء التجارب ولكن هذه الدراسات بقسمها الأدبي والتجريبى تدل عند أرسطو على العلم النظري أو الدراسات النظرية . أما الجانب العملي فيقصد به أرسطو الجانب التطبيقي الذي يتناول تطبيق هذه الدراسات النظرية في حياتنا العملية . وهو ما نعنيه اليوم بالدراسات المهنية .

والعلم الرياضى والفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة . والعملى غايته
تدبير الأفعال الإنسانية مثل الأخلاق والسياسة والفن . وقد
أطلق أرسطو على الفلسفة الأولى هذا الاسم تمييزاً لها عن
الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى عنده . وسمى الفلسفة الأولى كذلك
بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى ، وفى الوجود الكلى . وسماها
كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول
أو العلة الأولى . أما اسم « ما بعد الطبيعة » نفسه فقد جاء متأخراً ،
أطلقه أحد المتأخرين من المشائين ^(١) عند ما هم « بنشراً آثار أرسطو
فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ووضع أبحاثه الفلسفية
الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية . ودل ما بعد الطبيعة
على العلم الذى يلى الطبيعة فى الآثار الارسطية فجاءت التسمية
عرضاً ثم اعتبرت بعد ذلك صحيحة . ومن الجائز كذلك أن يكون اسم
ما بعد الطبيعة دالاً كذلك على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث
فيما وراء الظواهر المحسوسة .

وقى بدء العصر الحديث قسّم يكون الفلسفة باعتبار موضوعاتها
إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله ، والفلسفة الطبيعية وتبحث
فى الطبيعة ، والفلسفة الانسانية وتبحث فى الإنسان .

(٢) أندرونيقوس الرودى Andronicos de Rhodes .

وشبه ديكارت الفلسفة كلها بشجرة جنورها الميتافيزيقا ،
وجزعا الفيزيقا أو الطبيعة والفروع التي تنفرع من الجزء
والساق هي سائر العلوم الأخرى التي مرجعها إلى ثلاثة علوم
كبرى هي الطب والمكانيك والأخلاق. ومن الملاحظ أن ديكارت
هنا قد جعل الميتافيزيقا مدخلا ، أو مقدمة إلى الفيزيقا (علم
الطبيعة) وإلى غيرها من العلوم . وبذلك قلب الوضع الأرسطي
الذى كان ينظر إلى ما بعد الطبيعة باعتباره علما لاحقا على الطبيعة
وليس سابقا لها ، كما نظر إليه ديكارت .

وقد قسم كوله Kulpe فى كتابه (المدخل إلى الفلسفة) العلوم
الفلسفية إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة .

أما العلوم الفلسفية العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو
الميتافيزيقا وهو مبحث الوجود أو الأنطولوجيا L'Ontologie
وتشمل كذلك البحث فى نظرية المعرفة ووسائلها وإمكانها وحدودها ،
وهذا كله مبحث المعرفة أو الإبيستمولوجيا L'Epistémologie
ونستطيع أن نضيف كذلك إلى هذه العلوم الفلسفية العامة علم المنطق
La Logique باعتباره العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى
يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الأخلاق

La morale - L'Ethique (الذى يبحث فى القواعد التى يلغى توفرها فى السلوك الأخلاقى) وعلم الجمال L'Esthétique (الذى يبحث فى المعايير التى تقوم بها الأثر الفنى) . وهذان العلمان يدرسان عادة فى مبحث خاص بهما وهو مبحث القيم Valeurs أو مبحث الآكسيولوجيا L'Axiologie . ونضيف كذلك إلى العلوم الفلسفية الخاصة علم النفس La Psychologie . ويدخل تحتها كذلك بعض الفلسفات الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . وأخيراً فإنها تشتمل على علم الاجتماع La Sociologie الذى أدخله كوله - دون وجه حق على ما يبدو - فى فلسفة التاريخ .

لكننا نستطيع أن نتبع تقسيماً آخر للعلوم الفلسفية قال به فيلسوف معاصر (وهو الفيلسوف الأمريكى هو كنج فى كتابه « نماذج من الفلسفة ») . ويتميز عن تقسيم كوله ببساطته .

فالعلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية . وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم .
فالفلسفة النظرية تشمل على مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ومبحث المنطق .

والفلسفة العملية تشمل على علم الأخلاق ، وعلم الجمال وعلم النفس .

الباب الثاني

الميتافيزيقا

أو

مبحث الوجود العام

هل الميتافيزيقا بحث في الوجود أو في معرفة الوجود ؟
وإذا كانت بحثاً في الوجود ، فأى وجود تعنى ؟ هل الوجود
العام أم وجود الموجودات الخاصة أم موجود بعينه ؟ .

يعرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث في « الموجود بما هو
موجود » ، والبحث في الموجود بما هو موجود هو البحث في
الوجود العام أو في المبادئ التي تجعل الموجود موجوداً (مثل
مبدأ ألهيولى أو المادة والصورة ، ومثل مبدأ القوة والفعل والأول
يمثل الشيء في سبيل التحقق والثاني يمثل الشيء وقد تحقق
بالفعل ... إلخ) . والبحث في الوجود على هذا النحو العام
الكلّي يقال في مقابل البحث في الموجود السكّفي أو الموجودات
من حيث صفاتها وحركتها (وهو البحث الذي يتناوله علم الطبيعة)
وكذلك يقال في مقابل البحث في الوجود السكّي أو الموجودات
من حيث أنها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة من المادة
(وهو البحث الذي يتناوله العلم الرياضي) . ومن ذلك يتضح
أن الميتافيزيقا عند أرسطو كانت تدل على البحث في الوجود أو في
الموجود بهذا المعنى العام أى في « الوجود بإطلاق » كما يقول
إبن رشد .

ولكن البحث في الوجود العام أو في المبادئ العامة التي تجعل

الموجود موجوداً أصبح يدل كذلك على البحث في موجود بعينه ، هو واهب الموجودات أو خالقها ، وهو الله . وقد ظهر هذا المعنى الدينى للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة فى العصور الوسطى من أمثال القديس توما الإكوينى Thomas d'aquin (١٢٦٦ - ١٢٧٤) . والسكندى (توفى عام ٢٤٦ هـ أى ٨٦٠ م أو ٢٦٠ هـ أى ٨٧٣ م) الذى عرف الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى بأنها : علم الحق الأول ، ، وتبعه فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا اللذان عرفا الميتافيزيقا بأنها العلم الإلهى . وتعريف الميتافيزيقا على هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلى ما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا - بالإضافة إلى تعريفه السابق - من أنها : النظر فى العلة الأولى ، والبحث فى العلة لا بد أن ينتهى إلى البحث فى علة العلة أو فى العلة الأولى .

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث فى الوجود العام أو فى الموجودات كلها على البحث فى موجود واحد بعينه لأن بحثنا هذا سيكون بحثاً فى : منطقة ، معينة من الموجودات عما قد يؤدى إلى طغيانها على المناطق الأخرى وابتلاعها لها ولأن الميتافيزيقا Meta-physique ليست فيزيقا عليا أو سامية hyper-physique . هذا من ناحية البحث فى الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الأنطولوجيا . أما الميتافيزيقا باعتبارها علم نظرية المعرفة أو

الإبستمولوجيا فلم يظهر إلا متأخراً ، في القرن ١٨ ، وعلى وجه التحديد منذ الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) . وأصبحت الميتافيزيقا على هذا النحو تتناول البحث في الذات العارفة وموضوعها وتحاول تحديد العلاقة بينهما والشروط العقلية التي تضعها الذات لمعرفة الأشياء . وهكذا أصبحت الميتافيزيقا مرادفة لسكلة إبستمولوجيا :

يبد أن هذا الترادف بين الميتافيزيقا والابستمولوجيا لم يأت إلا نتيجة لمغالاة الفلاسفة العقلين في تقرير قيمة العقل وفي قصر النظر إلى الوجود من خلال هذا الأخير . وعلى ضوء التطورات الحديثة في تاريخ الفلسفة المعاصرة نستطيع أن نوجه ماخذين إثنين إلى هذه النزعة التي توحد بين الميتافيزيقا ومبحث المعرفة :

١ — المأخذ لأول آت من المعسكر الواقعي في الفلسفة .
فالفلاسفة الواقعيون يرون أن العقل ليس له كل هذه القيمة التي أضفها عليه العقليون وأن قوانينه أو مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتعداه . ومن هنا كان اهتمام هؤلاء الفلاسفة بما يطلق عليه عادة اسم « فلسفة الطبيعة » ، philosophie de la nature .

٢ — والمأخذ الثاني آت من المعسكر الوجودي في الفلسفة .
فالفلاسفة الوجوديون يعيبون على العقل أنه غير قادر على

النفاذ إلى كل أسرار التجربة الإنسانية الحية ، وأن هناك منطقة واسعة من الشعور تقع تحت التصورات العقلية ، هي أصدق من هذه التصورات في التعبير عن الواقع الوجودى لأنها تعبر عن التحام مباشر بين الإنسان والمحيط الذى يعيش فيه . ونستطيع من هذه الناحية أن نعتبر الحركة الوجودية امتداداً لفلسفة الحياة كما نجدوها عند هنرى برجسون مثلاً .

ليس من الصواب إذن أن نجعل البحث فى نظرية المعرفة يدل على كل ما تشتمل عليه الميتافيزيقا أو علم الوجود . لأن البحث فى الوجود أعم من ذلك وأشمل . وقد أصاب الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel Alexander (توفى عام ١٩٣٨) حين إعتبر نظرية المعرفة أو الإيستولوجيا بمجرد فصل واحد one chapter من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود . ولذلك فن الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط .

لكن أصحاب المذهب الوجودى فى أيامنا هذه قد وجهوا إقتبائنا إلى أن البحث فى الوجود العام لا يمكن أن ينفصل عن البحث فى الوجود الخاص ، وهذا يمثل عندهم الوجود البشرى أو الإنسانى . فشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تلك المشكلة التى شغلت بال أصحاب نظرية المعرفة ، قد وضعت على

يد الوجوديين وضعاً جديداً بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشرى وبين الوجود العام عن طريق مجموعة من « المواقف » ، وبذلك أصبحت الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عام أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة . فبدلاً من أن يحصر الوجود العام في دائرة ضيقة جداً هي دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقلين وأصحاب نظرية المعرفة ، أصبح احتمال « حصر » هذا الوجود العام في منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال في الفلسفة الوجودية ، أو — على الأصح — كان ينبغي أن يكون بعيد الاحتمال . فالأصل إذن في الفلسفة الوجودية أن تقترب من البحث الواقعي في الوجود العام . ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم أبحاثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعوري الخاص للفرد . وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب الأستاذ جيلسون Gilson بحق — إنهم استبدلوا بالمهايات العقلية ماهية جديدة قائمة في الزمان الوجودي الخاص . وبات من واجبنا أن نذهبهم إلى أن فلسفتهم ستؤدي — وقد أدت بالفعل — إلى حصر الوجود العام في دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه . ومن ثم بات من واجبنا أن نذهبهم تماماً كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث في الوجود العام .

الفصل الأول

إمكان قيام ما يعد الطبيعة

تعرض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها في إمكانية قيام علم بهذا المعنى . ولم تكن هذه الهجمات موجهة لحسب من العلماء الذين يفرض تخصصهم عليهم — أو على الأصح — على المبتدئين منهم ، نظرة ضيقة ، أو أفقاً محدوداً يجعلهم لا يؤمنون إلا بما يقومون به من تجارب في دائرة بحثهم العلى الخاص ، وبالتالي يجعلهم يرفضون حقيقة ما بعد الطبيعة الذى يطمع فى أن يكون علماً للوجود العام . لم تكن هذه الهجمات موجهة لحسب من هؤلاء العلماء ، بل من الفلاسفة أنفسهم .

ونستطيع أن نذكرها هنا بعض هذه الهجمات التى وجهت تباعاً ضد قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على يد السفسطائيين والشكاك وكانت والوضعين ، وأخيراً على يد الوضعية المنطقية .

نظر هرقليطس إلى الوجود فراحه أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم . وجاء بروتاجوراس وغسیره من السفسطائيين فاستنتجوا من هذه النظرية نتيجتها اللازمة ، وهى أن العلم غير ممكن لأن العلم يتعلق بالحقائق الثابتة ، وليس ثمة ثبات . وعلى ذلك فإن السفسطائيين قد ظنوا أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات ، ولما كانت هذه المحسوسات فى حركة متصلة فقد

توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصدها أمر مستحيل . وتوهموا كذلك أن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد ، بل بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد في الآونات المختلفة . وزعموا كذلك أن الازداد يمكن أن تتفق شئ واحد فيكون في آن واحد حاراً أو بارداً ، مرأ وحلوا وبذلك يستحيل من هذه الناحية أيضاً قيام حقيقة واحدة أو علم واحد . ومن باب أولى يستحيل قيام علم ما بعد الطبيعة .

وقد تصدى أرسطو لهجمات السفسطائيين وفندها . فذهب أولاً إلى أن الموجودات كلها ليست محسوسات إذ أن الشئ يتكون من هيولى وصورة والهيولى وحدها هي المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة . وبهذا الاعتبار يكون العلم ممكناً إذ أن العلم علم بالصور العقلية الثابتة لا بالأعراض المتغيرة . أما زعم السفسطائيين بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد فليس بصحيح لأن حقيقة الشئ ليست حالته التي تبدل إلى أنا فقط إذ أن هناك إدراكات مشتركة بيني وبين الآخرين ، وهذه الإدراكات المشتركة هي التي تجعل شهادة الحواس موثوقاً بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم . وأخيراً فإن أرسطو قد رد على السفسطائيين في قولهم باحتمال اجتماع الضدين قائلاً : حقاً إن الضدين قد يجتمعان لشئ واحد في آن ، ولكن هذا لن

يكون أبداً من جهة واحدة أى باعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة . فالشيء لا يمكن أن يكون حاراً وبارداً بالفعل وإنما يكون حاراً بالقوة بارداً بالفعل . وهكذا تسنى لأرسطو أن يفند حجج السفسطائيين واحدة بعد الأخرى .

ولكن لذة البحث النظرى أخذت تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك في ذاته ووضعت قواعد النزعة الارتيابية الأصلية عند فيرون (Pyrrhon) (توفى عام ٢٧٥ ق.م) وأصحاب الأكاديمية الجديدة . وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكاك في إمكانية قيام أى علم وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى .
ولن نقف طويلاً عند هؤلاء الشكاك . لأن في زعنة الشك هذه إنكاراً ليس فقط لما بعد الطبيعة بل لكل علم على الإطلاق ولكل تقدم إنسانى .

وفي بدء العصر الحديث ، في الوقت الذى كان قد انتهى العلماء من إرساء العلم على قواعد ثابتة وكان العلم يخطو في طريق التقدم خطوات متصلة ، نظر الفيلسوف الألمانى كانت إلى هذا التقدم الذى حققه العلم ثم نظر إلى الفلسفة فلم يجد إلا تطاحن المذاهب الفلسفية وتضاربها وأراد أن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه للعلم من أين للعلم هذا التقدم الذى أحزره ؟ رأى كانت أن

أحكام العلم تجمع بين مادة المعرفة وصورتها في صورة الأحكام التركيبية الأولية *Ingements synthétiques a priori* . ولاحظ أن هذا الجمع بين الجانب التركيبي الذي تقدمه تجربته وبين الجانب الأولي الذي يقدمه العقل وعدم الاختصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أما فيما بعد الطبيعة فالحال مختلف تمام الاختلاف إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة فى شيء . وعدم استنادها إلى التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها . وأراد كانت أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يرمى من ورائها إلى وضع حدود اقوتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من اختصاصه . ولذلك سعى فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل الإنسانى . وبرهن كانت بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصبغة العلمية ، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى أو الكسمولوجيا النظرية وفى العلم الإلهى . أى البحوث التى نتناول النفس والعالم والله ويؤمن لنا أنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته الفطرية المجردة وبعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حل لها بحيث يستطيع أن

يثبت بسهولة الشيء ونقيضه (وهو ما أثبتته في بحثه للتناقضات
Les antinomies مثل : العالم متناه - العالم غير متناه ، نهاية
الزمان والمكان - لا نهاية الزمان والمكان ... الخ) . وكان
من نتيجة المذهب النقدي أن قوّضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى
بالمعنى المجرد وأصبح يقصد بها البحث في الظواهر التى فى مقدور
العقل البشرى المحدود والتي لا تتعدى حدود التجربة . وذهب
كانت إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثا فيما وراء الظواهر التى
فى متناولنا ، أى فيما يسميه كانت عالم الشيء فى ذاته La chose en soi
أو عالم النـومين Lee noumènes فى مقابل عالم الظواهر
les phénomènes . ولذلك فإن كانت قد قصر البحث الفلسفى
على البحث فى عالم الظواهر . وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نقرر أن فلسفة كانت
لم تكن خلوا من الميتافيزيقا الذى زعم أنه جاء لتقويضها ، بحيث
أنه فى وسعنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا كانت . وذلك لأن
كانت بعد أن أعرب عن بعده ونفوره من التأليف المذهبي الشامخ
جريا على عادة الميتافيزيقيين نراه قد عدل عن ذلك فذهب إلى
أن وحدة الأنا ووحدة العالم شيء واحد الأمر الذى أغرى بعض
الباحثين فى فلسفة كانت بأن ينظروا إلى وحدة الأنا أو وحدة
الشعور باعتبارها حجر الزاوية فى فلسفة كانت كلها . وليس من

شك في أن هذا اتجاه ميتافيزيقي في التفكير . ثم إن كانت قد قدم لنا مجموعة من المقولات العقلية وصور الحساسية وقال لنا عنها إنها تمثل إطارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحويها جميعاً وما أشبهه في ذلك بشخص قدم لنا قطعة كبيرة من القماش ونشرها على العالم فاحتوته كله — أو هكذا خيل لكأنك — ولم تترك شيئاً إلا وقد ضمته بين جوانبها . وهذا تفكير ميتافيزيقي كذلك . أضف إلى ذلك أن كانت وإن كان قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذي لا يجب عليه أن يتعداه إلا أنه قد أسرف في تقدير قدره العقل وزعم أن الأحكام أو القوانين التي يصدرها إنسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء في كل زمان ومكان . وهذا تعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع . وهو تعميم ميتافيزيقي أيضاً . وأخيراً فإن كانت كما رأينا — قد قسم العالم إلى عالمين : عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها . ولكنه تصور هذا العالم الأخير باعتباره «منطقة حرام» لا يصح للفيلسوف أو للعالم أن يقترب منها . وذهب إلى أن لكل شيء جانبين : جانباً ظاهرياً يستطيع العقل البشري أن يصول فيه ويجول وجانباً آخر جوهرياً ، خفياً ، مستوراً لا يجوز للإنسان أن يقترب منه . وهذا التصور «للشيء في ذاته» تصور ميتافيزيقي لاشك فيه . وكان أولى بكأنك بدلاً من أن يرسم لنا خطاً فاصلاً

بين عالم الشيء في ذاته وعالم الظواهر ويتصور هذا العالم باعتباره منطقاً حراماً ، كان أولى به أن يقدم لنا تصوراً آخر للشيء في ذاته ، تصوراً أقل ميتافيزيقية من تصوره له . فيقول مثلاً إن الشيء في ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء أو من العالم الذي لم يتيسر للإنسان — في المرحلة الحالية التي وصل إليها في تطوره — أن يصل إليه أو يفد إليه بوسائله ، ولكنه يصل إلى هتك بعض أسرارهِ يوماً بعد يوم وبذلك يتقلص امتداد منطقته الشيء في ذاته . أما أن يحكم كانت مقدماً على منطقته الشيء في ذاته بأنها «منطقة حرام» لا يصلح لنا الاقتراب منها ، فهذا تفكير ميتافيزيقي بالمعنى القديم الذي زعم كانت أنه جاء لتقويضه .

هذا النقد الذي توجه إلى كانت لم توجه إلا لأنه لم يستطع أن يخلص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذي سعى إلى تقويضه : فهو نقد يتمشى إذن مع روح فلسفة كانت ، ويمثل في الوقت نفسه دفاعاً عن الفلسفة أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذي حاول كانت أن يقدمه لنا بقصد إرساء التفكير الفلسفي على أسس سليمة .

وفي القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد أوغست كونت Auguste comte (توفي عام ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعي .

رأى كونت أن العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة عاجز كل العجز عن الوصول إلى معرفة ذات قيمة ، لأن المعرفة الوضعية التجريبية هى وحدها المعرفة التى علينا أن نعتز بقيمتها . وذهب كونت إلى أن التفكير الميتافيزيقى يمثل مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . ذلك أن الإنسانية عند أوجست كونت فى القانون الذى أطلق عليه اسم قانون الأطوار أو الأدوار الثلاثة قد سرت بثلاثة أدوار : الدور اللاهوتى . وكان الإنسان فيه يبحث فى كنهه الموحودات وأصلها ومصيرها وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال . فظواهر الطبيعة فى نظره يُرد حدوثها وتطوراتها إلى فعل كائنات سامية غير مرئية تختفى وراء الطبيعة وتؤثر فيها تأثيراً تعسفياً . ويأتى بعد الدور اللاهوتى الدور الميتافيزيقى . وفيه يتخلى العقل عن الرجوع إلى كائنات سامية والاحتكام إليها فى تفسير الظواهر وينصرف عن البحث فى الأصل والمصير والعلل ويتجه إلى أن يرد الظواهر إلى قوى مجردة خفية باطنة فيها ، ولكن لا أثر لها فى الملاحظة والتجربة . ويأتى بعد هذه المرحلة الميتافيزيقية مرحلة التفكير الوضعى أو الدور الوضعى ، وفيه يهتم الإنسان بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها .

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند كونت مرتبطة بعدولها

عن التفسير الميتافيزيقي واتجاهها إلى التفسير الوضعي للظواهر .
وفي هذا نقد للميتافيزيقا باعتبارها علما . وهكذا رفض المذهب
الوضعي المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها .
مكتفيا بأن قال إنها تمثل عنده مرحلة من التفكير انقضى عهدها .
فالميتافيزيقا قد استعاضت عن الخيال الذي كان سائدا في الدور
اللاهوتي بالتجريد وقدمت للإنسانية طلاس غير مفهومة مثل :
« الصور الجوهرية » و « القوى الحيوية » « المطلق » ...

ولكننا نسأل كونت : هل كل الميتافيزيقيا تفكير في الصور
الجوهرية والتجاء إل القوى المجردة ؟ إن كونت لم يفهم من
الميتافيزيقا إلا هذا المعنى الضيق الذي حاول كانت أن يقضى عليه
ولكن إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقا ، توجد الميتافيزيقا
المعاصرة بمعناها المشروع الذي سيظل مشروعا مابقيت الإنسانية
لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكوني على نحو كلي شامل .
ستظل الميتافيزيقيا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلي
أو الوضعي لاشيء إلا لأنها تمثل ضرورة لاغنى عنها في حياة
الإنسان ولأنها تمثل نوعا من التفكير الإنساني لا يمكن
الاستغناء عنه .

وتطورت الوضعية في العصر الحديث على يد أتباع الوضعية

المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية باعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ . فالقضايا عنده ليست فقط قضايا صادقة وقضايا كاذبة كما اصطلاح الفلاسفة والمناطق على تقسيمها ، وإنما هناك إلى جانب هذين النوعين من القضايا قضايا لا معنى لها وهى القضايا الميتافيزيقية . فالأبحاث الميتافيزيقية فى نظر المناطق الوضعيين تحمل إدعاءات ضخمة ولا نستطيع أن نصل فيها إلى حقيقة ما ، نصفها بالصدق أو بالكذب . ومن ثم عمد هؤلاء الفلاسفة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية تحليلًا منطقيًا (وهذا التحليل المنطقي يحتل عندهم مكانًا مختارًا حتى أرجعوا إليه كل الفلسفة) بقصد إزالة اللبس والإيهام عن الأفكار ورفض كل ما لا يرجع إلى الرياضيات (القضايا التحليلية) وإلى التجربة (القضايا التركيبية) . فالقضية القائلة مثلاً بأن « النفس خالدة » لا يمكن إرجاعها لا إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية . فهى ليست قضية تحليلية ولا إلى تكرارية لأن القضية التحليلية هى القضية التى يكون فيها الخبر جزءاً من الخبر عنه مثل « كل الأجسام ممتدة » ، فصفة الامتداد هنا متضمنة فى صفة كون الجسم جسماً . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود متضمنة فى كلمة النفس . وهذه القضية من الناحية الأخرى ليست قضية تركيبية أو إخبارية لأن القضية التركيبية هى التى تضيف خبراً

جديدا إلى موضوع الحديث ، وهذا الخبر الجديد غالبا ما يستند فيه إلى التجربة الحسية . مثال ذلك قولنا : كل الأجسام ثقيلة ، . فصفة الثقل ليست متضمنة في كون الجسم جسما ولأننا لكي نتحقق منها يجب أن نحتكم إلى التجربة أو إلى الخبرة الحسية . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود مما نستطيع التحقق منه في التجربة الحسية ، بل إننا لانتقي في عالم الخبرة الحسية بـكأن يسمى « النفس » . ومن هنا ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن الميتافيزيقا مجرد خرافة وأن قضاياها خالية من كل معنى .

ولكننا نرى في هذه النزعة قضاء على كل فلسفة وتحديدًا للفكر الفلسفي الذي سيستمر في انطلاقة معالجا علاقة الإنسان بالكون . ولم يكف التفكير الإنساني ولن يكف عن الخوض في مشاكل الفلسفة التي تناولها منذ أقدم العصور محاولا وضعها في صورة جديدة وإلباسها الثوب الذي يتفق مع روح العصر . فالمناطقة الوضعيون يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحا منطقيا . ولكن هذا تعريف مشكوك فيه إلى أبعد الحدود . فالفلسفة ليست تحليلا منطقيا للأفكار وإنما هي بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكوني ومحاولة فهمها فيها كليا . والفلسفة التي تحصر نفسها في ميدان التحليل المنطقي تتجاهل أنواعا أخرى

من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقي ، مثل التحليل الواقعي والتحليل الوجودي والتحليل الفينومينولوجي . وهي تحليلات تشترك جميعها في أنها امتداد لميدان الإدراك الحسي وصقل له وإثراء لمحتوياته ، وفهم منوع له من زاوية أو أخرى . أما أننا نبعد عن هذا كله مكتفين بميدان التحليل المنطقي المافكار فهذا محصر ، للفلسفة لا نرضاه . ثم أننا نريد أن نساءل : هل كل القضايا التي آمنت بها الإنسانية محصورة في القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ؟ إننا نؤمن مثلا بوجود ضمير أخلاقي ، ومع ذلك فإن مفهوم الضمير ليس تركيبيا أو تحليليا .

والحق أن هذا الفصل الذي تصطنعه الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة بقصد هدم الفلسفة فصل لا مبرر له . فقد ظل العلم والفلسفة يتعاونان منذ القدم وقد أدى كل منهما بهذا التعاون المشترك أجل الخدمات للآخر . ولن يستطيع العلم وحده أن يسد حاجة العقل الإنساني في البحث . ذلك لأن كل ما يستطيع العلم أن يقدمه لنا هو مجموعة من القضايا والقوانين الجزئية التي لا تعطينا مطلقا تفسيراً شاملا للكون ، ولا تصلح لمناقشة المفاهيم السكليه التي يسلم بها العالم دون بحث . والفلسفة تضطلع بكل هذا . فعلىنا إذن أن لا نتجاهلها لأن في تجاهلها تجاهل للتفكير الإنساني بوجه عام .

الفصل الثاني

نماذج من مشاكل الوجود

١ - مشكلة الوحدة والكثرة

من مشاكل الوجود الرئيسية التي شغلت الفلاسفة زمنا طويلا مشكلة البحث فيما إذا كان الوجود واحداً أو متكثراً .

Le problème de l'Un et du multiple (One and Many)

هل الكثرة التي نشاهدها في الوجود كثرة أصيلة بحيث لا نستطيع

أن نردها إلى نوع من الوحدة ، أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرية

تحمل في طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة ؟ وإذا كان رد

الكثرة أو التعدد إلى الوحدة ممكناً . فأى نوع من أنواع الوحدة

سنختارها ؟ أهى روحية أم مادية ؟ أهى وحدة تتفق مع ما يمليه

الدين : هذا الدين أو ذاك ، أم أنه لاصلة لها بالصورة التي تعطينا لنا

الأديان عن المبدأ الواحد أو الله ؟ أم أن الوحدة التي سنختارها

ستكون وحدة عقلية تشمل في العقل الإنسانى أو الإجماع أو الأنا

باعتباره سلاحاً بشرياً خالصاً ، يمسك الإنسان بزمامه دون حاجة

إلى عون أو مدد خارجي ، ويستطيع به أن يوحد العالم المتكثر ؟ أم أن

الوحدة التي سنختارها ستكون وحدة مادية تتبع من التطور الذاتي

للكون ومن إنبثاق الموجودات بعضها عن البعض الآخر واتصالها

المتعاقب في حلقة التطور ؟ هذه كلها صور للوحدة ، قدمها لنا

الفلاسفة على مر العصور وأنبثوا بها عمق تفكيرهم ، سنعرض

لبعضها عرضاً موجزاً كما أننا سنتحدث كذلك عن الفلاسفة الذين

رفضوا صور الوحدة أو مبادئها جميعها وآثروا أن يحتفظوا بكثرة

الكون كما هي دون أن يردوها إلى وحدة ما . الفريق الأول ينتمى إلى مذهب الوحدة . والفريق الثانى أصحاب مذهب الكثرة .

١ — مذهب الوحدة Monism

نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميع الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميع الأشياء : الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . تلك هي الصورة الأولى التى ظهر بها مذهب الوحدة . وواضح أن المقصود بالوحدة هنا الوحدة المادية . ولكن هؤلاء الفلاسفة تصوروا المادة كذلك على أنها مادة حية . وتبعاً لذلك ، فإن الجوهر الواحد الذى اعتبروه أصلاً للوجود لم يكن مادة خالصة بل كان مادة روحية ، والروح هنا مختلطة بالمادة منبثة فيها بجميع أجزائها . ولعل أهم ما يميز هذه الوحدة المادية الروحية أنها وحدة واقعية ساذجة يتحد فيها الوجود المادى والروحى ولا يكون هذا الأخير صادراً عن مصدر آخر ، مفارق للسادة متعال عليها .

ثم ظهرت المدرسة الإيلية (برمنيدس) فذهب إلى أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود بل الصفة التى تميز الوجود الحقيقى الثابت من الوجود الظاهرى المتغير . ولما كان العقل هو وحده القادر على تصور الثبات والحقيقة ، فقد جعل الإيليون العقل أكثر امتيازاً من المادة ورأوا أن الوحدة لا يمكن أن تصدر إلا عنه .

وكانت هذه النظرة هي الأساس في مذهب الوحدة العقلي .

وقد أخذ مذهب الوحدة العقلي صورا عدة أشهرها الصورة التي ظهرت في الأديان أي في مذهب التاليه . وله صورة أخرى ظهرت في المذهب المسمى بوحدة الوجود pantheism وهو المذهب الذي ينظر إلى الله والعالم باعتبارهما حقيقة واحدة ، كما ظهر مثلا عند اسبينوزا . فالجوهر الواحد الأزلي عند اسبينوزا قائم بنفسه علة لذاته . وينظر إليه اسبينوزا من جهتين . من حيث أنه طبيعة خالقة أو فاعلة natura naturans ، ومن حيث أنه طبيعة منفعة أو مخلوقة natura naturata وهي عبارة عن صورة الجوهر كما تتحقق في الموجودات .

وهناك صورة أخرى لمذهب الوحدة هي التي ظهرت عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأول أو المطلق . وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا كانت من أمثال هيغل Hegel وفخته fichte وشلنج Schelling . فالمطلق عند فخته هو المصدر الوحيد الذي يصدر عنه الذات أو الأنا واللذات أو اللأنا . والموجود الأول أو الذات المطلقة أو الاتحاد الأول عند شلنج هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضا . والفكرة أو المطلق عند هيغل هي هي الوجود الديناميكي المتحرك والذي يظل في حركة دائمة ، مع بقائه باطنا في الوجود ، وينتج عن حركته الديالكتيكية

في باطن الوجود جميع مظاهر التنير .

ونلتقى كذلك بمذهب الوحدة عند الفلاسفة الانجليز الذين اتبعوا هيكل من أمثال برادلي Bradley الذي يذهب إلى أن كثرة الكون وظواهره المتعددة التي يطلق عليها اسم الحقيقة الظاهرة Appearance ليست في جوهرها إلا مظهراً أو صوراً متعددة للحقيقة الواقعية Reality وهي عنده المطلق .

وفي أمريكا مثل هذه النزعة رويس Royce الذي ذهب في كتابه «العالم والأفراد» The world and the Individual إلى أن حقيقة الأفراد في حياتهم العادية الشخصية لا قوام لها إلا بحقيقة العالم أو حقيقة المطلق وأن وجود المطلق غير منفصل عن حياة الأفراد

ب — مذهب الكثرة أو التعدد Pluralism

نظر فلاسفة آخرون إلى الكون فرأوا أن كل ما فيه ينطق بالتعدد والكثرة وأن افتراض مبدأ واحد يرد هذه الكثرة إلى الوحدة لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ليس هناك ما يبرر تمسكنا به في الواقع التجريبي . ولذلك فضلوا أن يفتقروا عند مظاهر التعدد في الكون دون أن يخضعوها إلى سلطة مبدأ واحد بعينه . ولذلك يقول وليم جيمس William James (١٨٤٢ — ١٩٢٠) « إن العالم المتشكك أشبه ما يكون بالجمهورية الفيدرالية إليه ، وهو بذلك

ليس أمبراطورية أو ملكية مطلقة .

وهناك من الفلاسفة السابقين على سقراط من مثل مذهب التعدد أو الكثرة . فانبادو قليس بدلا من أن يرد أصل الأشياء إلى جوهر واحد فضّل أن يقول بأربعة عناصر مجتمعة : الماء والهواء والنار والتراب . وأضاف إليها مبدئين غير ماديين هما مبدأ المحبة والكراهية . ولكن أوضح صورة لمذهب الكثرة ظهرت عند أصحاب المذهب الذرى أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضع أسسه ليوقبوس ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس والأيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه عن اجتماع الذرات وأن هذه الذرات لا تختلف فى كيفياتها نظرا لأنها ذرات مادية ولكنها تختلف فى كمياتها أى فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها . وهذا الاختلاف الكمي بينها هو الأساس فى الاختلاف العام بين الأشياء .

ومذهب الكثرة أو التعدد لا يتمشى فى اتجاهه العام مع التيار الروحى فى الفلسفة . ومع ذلك . ومع أن الأصل فى هذا المذهب أن لا يكون مذهبا روحيا إلا أننا نلتقى بصورة روحية له عند ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، صاحب مذهب الذرات الروحية . ذلك أن ليبنتز قد تصور الكون على أن به عددا لانهاية له من الجواهر ، وأن أخص صفة لكل جوهر من هذه الجواهر

هى القدرة على الفعل والحركة أما هذه الجواهر فى ذاتها فهى غير متحيزة ، وغير مادية ، أى أنها جواهر روحية . ويعتقد لينتز أن كل واحدة من هذه الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكس فى نفسها صورة العالم بأسره ، فهى عالم صغير ينعكس فيه كل مافى العالم الأكبر .

ولكن كثرة هذه الذرات الروحية قد ينظر إليها أصحاب مذهب الكثرة الحقيقيين على أنها مجرد كثرة ظاهرية ، غير أصيلة ، أى زائفة . وذلك لأن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها كما تصورهما لينتز ليست من شأنها أن تودى إلى كثرة حقيقية لأنها خاضعة فى هذا كله إلى ما يسميه لينتز بقانون الانسجام الأزل *L'harmonie préétablie* وهو قانون غائية الطبيعة الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم سماعيقا محكما منذ الأزل . ولو كانت هذه الكثرة حقيقية وأصيلة لما انتهى لينتز إلى هذا التفاؤل المطلق فى مذهبه ، هذا التفاؤل الذى كثيرا ما تهكم عليه فولتير . فلينتز يؤمن بأن كل شئ ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى ويؤدى — وقد أدى بالفعل — إلى خلق أحسن العوالم وخيرها ؛ وذلك لأنه ليس فى الإمكان أبعد مما كان . أما أصحاب مذهب الكثرة الحقيقية فيردون على ذلك بأنه إذا أردنا أن يكون وصفنا للكون وصفا حقيقيا واقعا فعليتنا أن

نعمل حسابنا على تجميع جرعات كثيرة من التشاؤم إلى جانب هذا التفاؤل الساذج .

وفي القرن ١٩ ظهرت صور جديدة لمذهب الكثرة كنتيجة لنمو الحركة الوضعية وذيوع مذهب الفعل ، أو المذهب البرجماتي .

نظر أوجست كونت مؤسس المذهب الوضعي إلى محاولة الفلاسفة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ الواحد على أنها مجرد محاولة واهمة مغرقة في الخيال . وذلك لأن الوسائل التي تتسع قدرة العقل البشري لا تستخدمها في تفسير الكون — من ناحية — وسائل محدودة جدا ، ومن ناحية أخرى ، فإن درجة التعقيد التي عليها الكون كبيرة جدا وهذا كله لا يسمح لنا مطلقا أن نضع أيدينا على هذا الانسجام المطلق الذي يفترض الواهمون وجوده في الكون . ولو فرضنا جد لا وجود هذا الانسجام الكامل ، فلن نستطيع مطلقا أن نصل إل معرفته . ومن رأى كونت أن مذهب الوحدة قائم في أساسه على مبدأ الاقتصاد والتبسيط في الطبيعة وهو مبدأ لا هو في صرف لا يستطيع أن يصمد أمام المناقشة الجديدة .

وكثيرة أوجست كونت مرتبطة عنده بمذهبه الفعلي أو البرجماتي فكل معرفة عند كونت خاضعة للمتنفعة ومرتبطة بمصالح

الإنسانية . والعلم الإنسانى يهدف إلى التسلط على الطبيعة والتأثير فيها عن طريق الفعل والعمل .

وكونت هو صاحب الحكمة المشهورة : العلم ومنه إلى التنبؤ ،
science d'où prévoyance,prévoyance إلى الفعل d'où action
والننبؤ ومنه إلى الفعل d'où action ولكن إذا كان فى وسع أفراد المجتمع الواحد وأفراد
الإنسانية أن يخضعوا هذه المصالح إلى شىء من التأليف الذاتى
synthèse subjective فإن هذا التأليف لا يغنى عن كثرة المصالح
شيئاً . لأن هذه الكثيرة كثرة أصيلة ناتجة عن الكثرة الكونية
وصورة منها .

وفى القرن العشرين حمل وليم جيمس لواء مذهب الكثرة .
فبدأ بأن أقام فلسفته على أساس تجريبي empirical وقال إن نقطة
البدء فى الفلسفة ليست — كما ذهب هيغل — هى الأفكار والصور
العقلية ، بل الاحساسات التى تعبر عن الوقائع تعبيراً مباشراً .
ولما كانت الإحساسات متكررة متعددة ، فإن البدء بها كان بمثابة
الخطوة الأولى فى القول بالكثرة ولهذا أطلق جيمس على مذهبه
أسم التجريبية الاصلية radical empiricism ومؤدى كلامه فى هذا
الباب أنه لا توجد حقيقة مطلقة واحدة لأن الحقيقة تصبح حقيقة
عن طريق احتكاكها بالوقائع المتكررة . بيد أن جيمس قد لاحظ
أن هذه البداية التجريبية الحسية لا تكفى وحدها لإرساء الكثرة

على أسس ثابتة . لأن النزعة التجريبية الحسية القديمة قد بدأت هي الأخرى بالإحساسات ولكنها صورت الحقيقة تصويراً استاتيكيًا إذ قالت إن العقل يكتفى بتسجيل المعطيات الحسية . ولم يؤدي هذا التصوير الاستاتيكي للحقيقة إلى القول بكثرية أصيلة . فكان على جيمس أن يقول بتصور ديناميكي للحقيقة . فذهب إلى أن المعرفة أداة للسلوك أو الفعل العملي ورأى أن صحة الفكرة مرتبطة بالفعل ، ومادامت الأفعال السلوكية متكررة تختلف باختلاف الأفراد ، فالعالم إذن « عالم كثرة » A Pluralistic Universe (وهذا عنوان لأحد كتب وليم جيمس) . وهذا العالم تتداخل أجزاؤه ، ولكن سيظل هذا التداخل ناقصاً ولن تقفل الدائرة تماماً ever not quite وذلك لأن بعض ظواهر الوجود ستظل دائماً عسية تنفر من كل محاولة لإخضاعها إلى الوحدة . ومعنى ذلك أن ظواهر الوجود على الرغم من تداخلها فإن العلاقة الرئيسية التي تربطها بعضها ببعض الآخر هي علاقة خروج « أونفور » ، وليست علاقة تداخل أو تضمن . وذلك لأن السكون كون متكرر وليس واحداً . ولهذا فإن وليم جيمس قد رفض أن يتصور العالم وظواهره المتكررة على أنه امبراطورية أو ملكية مطلقة تخضع لسلطة ملك واحد وتأتمر كلها بأمره : « إن العالم المتكرر أشبه شيء بالجمهورية الفيدرالية ؛ وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة » .

٢ - مشكلة الله

هل الوجود حادث أم قديم؟ وبعبارة أخرى هل يعتمد الـكون في وجوده على خالق أحدثه وأوجده؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو الازل دون أن يكون في حاجة إلى موجد أو خالق له؟ الفلاسفة الذين يقولون بحديث العالم هم الفلاسفة المؤلّفة. أما الفلاسفة الذين يقولون بقدمه فهم الفلاسفة الملحدون أو الملاحدة أو الزنادقة.

على هذا النحو نشأ التفكير في الله. ولذلك نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسي لنشأة التفكير في الله مصدر ديني. ويتمثل في البحث عن خالق للكون. وإلى جانب هذا المصدر توجد مصادر أخرى. فالبحث عن الله جاء مقترنا كذلك بالبحث عن منظم للكون ومهيمن على شئونه. ومن أجل ذلك كان الاسم الذي اختاره أفلاطون لله هو «الصانع» (خاصة في محاوره طيمائوس). وكان لـيبنز كذلك يسمي الله المهندس الأكبر. وهذا المصدر الثاني مصدر ديني كذلك. وإن كان من الجائز أن يكون قائما فقط على مجرد نظرة جمالية للكون، يعجب فيها الإنسان بهذا النسق الفريد

الذى يسير عليه الكون في نظامه واطراده . وهناك مصدر ثالث نستطيع أن نضيفه لتعليل نشأة التفكير في الله ، وهو المصدر الأخلاقي . فالله ليس فقط خالق الكون ، وليس فقط منظمه والمهيمن عليه ، بل هو يمثل كذلك مثال الخير . وعلى هذا النحو يتحدث عنه سقراط وأفلاطون (خاصة في محاوره الزواميس وفي الكتابين السادس والسابع من الجمهورية) . وحديث كانت عن الله يقوم هو الآخر على أساس أخلاقي . وهناك مصدر رابع لتفسير نشأة التفكير في الله . فالله — كما نظر إليه أرسطو — هو المحرك الأول للكون ، أو هو المبدأ الذى بعث الحركة في جميع الكون .

وأيا كان المصدر الذى نفسير به نشأة فكرة الله ، فليس من شك في أن الإنسانية قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة في تيار العاطفة الدينية وافتراض وجود إله لهذا الكون ، وذلك لحبها الطبيعي للجهول والخوفها منه في الوقت نفسه .

هذا فيما يتعلق بنشأة التفكير في الله . ولتعرض الآن لفكرة أخرى هي فكرة وجود الله . على أى نحو تتصور وجود الله ؟ أتصوره متعاليا على الكون الذى خلقه وأحدثه ، وليس باطنافيه ؟ أم تتصوره باطنا أو حاضرا في كل جزء من أجزاء الكون وفي

كل فعل من أفعال الإنسان بحيث يصبح مرد كل حركة في الكون إلى هذا الحضور الإلهي في العالم ؟

الحق أن هناك - فيما يتعلق بهذه المشكلة الثانية - تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعالياً على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللإنسان معا ، حاضر فيه حضوراً مباشراً ودائماً . والدين الإسلامي هو الذي يقدم لنا التصور الأول لله ، في حين أن الدين المسيحي هو الذي يقدم لنا التصور الثاني . فإله الإسلام هو ، عالم الغيب والشهادة ~~الكبير~~ المتعال ، (سورة الرعد ، ٩ ، ١٣) يقول الغزالي : « مستو على العرش ... استواء منزها عن المماساة والاستقرار ... بائن عن خلقه بصفاته ... مقدس عن التغير والانتقال ، أما إله المسيحية فهو الإله الباطن في الكون الممتزج بالحياه ، أو هو إله الحقيقة الحية ، في مقابل إله الإسلام ، وهو الإله الحق المتعال على الكون . « إني أنا حي فاتم شحجون . في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأتم في » وأنا فيكم ، (انجيل يوحنا ، ١٤ ، ٢٠ - ٢١) . وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى ملكة الأرض في لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله في الناسوت في صورة المسيح عيسى . وهذا

لا يتم إلا بحضور الله في الطبيعة . وبإخضاع حركتها لحركته ، وبحلوله فضلا عن ذلك في الجسد البشرى وامتزاجه بالدم الإنسانى .

فأهم ما يميز إله الإسلام إذن أنه إله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فإن أهم ما يميز إله المسيحية أنه الإله الباطن الحاضر القائم في الكون والإنسان . ومع ذلك ، فإن الصورة التي قدمها لنا الإسلام لله تقبل كذلك حضوراً ماله في الكون والإنسان . ولكنه حضور لا يحضور إله المسيحية . ومن ناحيه أخرى ، فإن إله المسيحية ، على الرغم من مباثنته للكون والإنسان فهو متعال أيضا عليهما . وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيات له أن يمحو تماما الفارق الأساسى بينهما . وهذا أمر نلسه في الصورة التي تقدمها لنا كل ديانة منهما عن علاقة الله بالناس والأشياء . فما لاشك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لحلوله بينها وقيامه فيها بصفته دائمة . أما في الإسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الإيمان بوجود الإله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الإنسان في حياته وبقدرة الذى ينظم الله بحسبه نوااميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل

لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية .
وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية
البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في مملكة الإنسان .

هذا فيما يتعلق بحضور الله في المكان . أما فيما يتعلق بحضوره
في الزمان ، فقد سبق أن أشرنا إلى أن تصور الديانة المسيحية لله
لا يتم إلا بنزوله في لحظة من اللحظات المختارة إلى الأرض وتزمنه
منذ ذلك الحين بالزمان الكوني . فصيورة الـكون في الديانة
المسيحية مرتبطة بصيرورة الله الباطن فيه ؛ أو قل إن مباطنة الله
للـكون هي سر حركته وصيرورته وتطوره . ومن أجل ذلك ،
فنحن لانستطيع أن نتحدث عن فلسفة كونية أو فلسفة طبيعية ،
من وجهة نظر الدين المسيحي ، إلا إذا تحدثنا في الوقت نفسه عن
اللاهوت أو العلم الإلهي المسيحي الذي يبدأ بأن يضع الله في الـكون
أو اللامتاهي في المتناهي ، أو اللاهوت في الناسوت .

أما إله الاسلام فهو كما رأينا مقدس عن الحول في الزمان ،
منزه عن المهاسة والاستقرار ، سرمدى ، لا يتعلق وجوده بلحظة
معينة في الزمان . ومن أجل ذلك كان تصوير الإسلام لظهور الله
في الـكون أمام الإنسان مرتبطاً بمجرد اللحظة الخاطفة . وذلك

ليبعد عن الأذهان. أى اتصال بينه وبين الزمان أو الديمومة المتصلة . فظهور الله كلمح البصر أو هو أقرب، (سور النحل، ١٦) وأمره وتدخله فى الكون أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى الإقامة التى تطول ، والاستقرار المتزم . . وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديداً أو شهباء (سورة الجن، ٧٢) . وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل : « كن فيكون » ، وهو فعل سريع يبدأ وينتهى فى لحظة سريعة ، وممضة خاطفة : « وإذا قضى أمرا فإنما يقول له **كن** فيكون » (سورة البقرة، ٢ — سورة آل عمران، ٣) . وظهور الله فى اللحظة يتمشى مع فكرة الإله المتعالى على الكون . أما ظهوره فى الزمان المتصل أو الديمومة فيتمشى مع فكرة الإله الحال فى الكون ، المباطن للكان المستقر فى العالم .

هذه النظرة الأنطولوجية إلى تصود الله فى الاسلام يترتب عليها نتائج بعيدة المدى فى الصلة بين الفعل الإنسانى والإرادة الإلهية . تلك المشكلة التى أثارته نقاشا طويلا بين الفلاسفة المسلمين . ولكن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لم يثر هذه المشكلة من هذه الزاوية الأنطولوجية التى أثرتها هنا . وكل ما فعلوه أنهم أثاروها من زاوية العدل الإلهى والمسئولية الإنسانية : هل الله

قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟

فإذا كان قادرا على الاثنين ، فإن في هذا إقرارا بقدرته المطلقة التي لا يحدها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذي يتنا في مع عدل الله وخيره . ومن ناحية ثالثة ، فهو لا يبق على شيء للإنسان ويجعله كريشة في مهب الريح ، الأمر الذي يتنا في مع المسؤولية الإنسانية وفكرة الجزاء . إذ كيف نجعل الإنسان مسئولاً عن فعل لا يدلّه فيه ؟ وكيف نثبته أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

وإذا قلنا إن الله قادر على فعل الخير فقط ، فسيكون في قولنا هذا إنقاصا لقدرة الله ولعله أيضا ، لأننا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هي أفعال الشر كلها ، التي يزخر بها الكون ، لنلقى بها بين يدي الإنسان . ولكن هذا من ناحية أخرى . من شأنه أن ينقي عن الله صفة الشر . وفي هذه الحالة سيكون الاله الخير فقط ومن ناحية ثالثة ، نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، ما دام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يده . .

هذه هي الزاوية التي نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل

الانسانى والقدرة الالهية في الفلسفة الاسلامية . وقد أثار
مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب
الرأى الأول الذى يذهب إلى أن الله قادر على كل الأفعال خيرها
وشرها ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأى الثانى
الذى يذهب إلى أن الله قادر على فعل الخير فقط . ولكن هذه
المناقشات لم تنته إلى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى
التي عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرأيين .

أما الزاوية الأنطولوجية التي نعرضها هنا والتي تتعلق بالصورة
التي قدمها الاسلام لوجود الله في الكون ، مع مقارنتها بصورة إله
المسيحية . فتعطينا حلا سريعا سهلا ، ومن أقصر الطرق ، لمشكلة
العلاقة بين القدرة الالهية والحرية الانسانية أو الفعل الانسانى .

فإذا كان إله الإسلام هو الإله المتعالى ، غير الحال في الكون ،
غير المباطن للإنسان ، فمن الطبيعى في تصوير كهذا أن تكون
الحرية الإنسانية واضحة وضوحا لاشائبه فيه ، وكاملة تماما .
فالإنسان في هذه الصورة سيكون خالقا ومدبرا لأفعاله كلها ،
وسيكون خالقا لجميع مراحل فعله ، بما في ذلك القدرة على العمل -
أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بالاستطاعة ، السابقة على تنفيذ

الفعل أو تنفيذ الفعل نفسه . ومعنى ذلك أن حرية الإنسان في الإسلام . لا يمكن إلا أن تكون حرية مطلقة تماما لكي تتمشى مع الصورة التي قدمها الإسلام لله باعتباره الإله المتعالى .

ولكن هل تتأثر قدرة الله أمام هذه الحرية الإنسانية المطلقة ؟ كلا إن قدرة الله مطلقة لا يحدّها حد . وهي تتمثل في قضاء الله وقدره . وقضاء الله هو ما يصيب الإنسان في حياته من خير أو شر ، فيتعظ به ، ويعيد تدبير أفعاله على نحو يتفق مع ما أمر الله به ونهى عنه . أما القدر فيتمثل في تلك النواميس الإلهية السابقة التي ينظم الله الكون بحسبها ، ويسيره بمقتضاها . وهذا يتصل بما يسميه الغزالي في « مقاصد الفلاسفة » ، « علم الله بأنواع الموجودات وأجناسها ، وخلقها لها ، وما يسميه ديكرت بخلق الله للحقائق الأزلية . وهذا خلق يدور في نطاق الماهيات فحسب ، ولا يتعداه إلى الموجودات . وليس معنى ذلك أن الله ليس خالقا للموجودات ، مع التفصيل والكثرة فالله خالق كل شيء . الماهيات والموجودات على السواء . ولكن الله عندما يخلق هذه الموجودات الجزئية ، بما في ذلك الإنسان ، يتركها وشأنها ، لحرية الخالقة . فيترك الإنسان لحرية البشرية الخالصة : ويترك سائر الموجودات لحريةها أيضا . وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى الله الذي نفي الإسلام عنه أنه باطن في الكون أو الإنسان .

فالدين الإسلامي بهذا هو دين المحافظة على المستويات : المستوى
البشرى من ناحية ، والمستوى الإلهى من ناحية أخرى . وأى مزج
بين هذين المستويين لا يتمشى مع روح الاسلام : دين الاله البائن
المتعالى . والمشكلة التى أثارها فلاسفة المسلمون حول تدخل الله
فى الفعل الانسانى وعدم تدخله ، كيف يؤدى هذا إلى زيادة قدرة
الله أو نقصانها ، مشكلة غريبة عن الاسلام . ولم يثرها هؤلاء
الفلاسفة إلا متأثرين بذبوع المذاهب الغنوسية بينهم ، وباطلاهم
على العقائد المسيحية فى البلاد التى فتحوها ، وهى عقائد تقوم كلها
فى أساسها على المزج بين الله والانسان .

حقا ، سيظل الباب مفتوحا دائما أمام الانسان لى يطلب
العون أو المدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائما إلى نداء داعيه
ونجده . ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون
من قبيل التدخل الخاطف السريع ، المرتبط باللمحظة الخاطفة ،
والومضة السريعة . ومن أجل ذلك ، يطلق عادة على هذا التدخل
اسم الالهام . ولذلك يتوجه المسلم إلى ربه قائلا : اللهم الهمنى
سبل الرشاد . والالهام هنا تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله فى
أفعال الانسان . وهو يختلف تماما عن حلول الله فى الفعل الانسانى

ومن زمانه من أوله إلى آخره ، كما هو الحال في الدين المسيحي .

• • •

وننتقل من الحديث عن وجود الله وصلة ذلك بحرية الفعل
الإنساني إلى الحديث عن البراهين على وجود الله .

هناك براهين كثيرة على وجود الله ، سنكتفي بذكر بعضها
هنا : فهناك أولاً برهان الممكن والواجب ، وتعريف الممكن
والواجب ، كما يقول الغزالي ، « إن الموجود إما أن يتعلق وجوده
بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن
تعلق سميانه بمسكناً . وإن لم يتعلق سميانه واجبا بذاته . » ومعنى
ذلك أن الموجودات يقال عنها إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها
من غيرها ، ولأنها يمكن أن لا تكون . ولكن تسلسل الممكنات
لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، إذ لا بد أن يقف عند موجود
يستمد وجوده من ذاته ، لا من غيره ، ويكون وجوده ضرورياً
وليس ممكناً . وهذا الموجود هو الذي نطلق عليه اسم « واجب
الوجود » ، وهو الله .

وهناك برهان الحركة ، الذي يقوم على فكرة الحركة وعدم

إمكان تسلسلها إلى غير نهاية . وخلاصته أن كل متحرك لابد له من محرك . ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد من أن تقف عند محرك لا يتحرك . وهذا المحرك الذي لا يتحرك لا هو المحرك الأول ، كما يسميه أرسطو ، وهو ما نسميه نحن الله .

وهناك برهان العملية . وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثرا ، وأن كل معلول لابد له من علة . ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد أن تقف عند علة أولى ، هي الله .

تلك هي أشهر البراهين على وجود الله . ولكن هذه البراهين على الرغم من ذبوعها في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية ، إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط في العصور الحديثة . وسنكتفي هنا بالنقد الذي وجهه إليهما فيلسوفان كبيران هما : ديكارت وكانت .

فقد ثار عليها ديكارت لأن هذه البراهين جميعها تبدأ من العالم . لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل . وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم

لاحق على إثبات وجود الله ، وإلى أننا لانستطيع مطلقا أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نثبت أولا وجود الله . أما فيما يتعلق باعتماد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة أو تسلسل العلل إلى غير نهاية ، فيرى ديكارت أنه لا شيء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية. حقا ، إننا لانستطيع تصوره . ولكن ليس لدينا أدنى حق في أن تؤكد استحالة وجوده .

ومن أجل ذلك ، يقدم لنا ديكارت براهين جديدة على وجود الله ، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر ، أو على وجه التحديد من الفكرة التي في ذهني عن الله اللامتناهي . ففي البرهان الأول يبدأ من فكرة اللامتناهي التي أجدها في عقلي أو ذهني ، وفي الثاني يبدأ من الذهن أو العقل باعتباره قادرا على تصور فكرة اللامتناهي وفي الثالث — وهو البرهان الوجودي الشهير — يبدأ من فكرة اللامتناهي في حد ذاتها ، ليثبت أن هذه الفكرة تستلزم بالضرورة وجود الله ، وذلك لأن فكرة اللامتناهي التي أجدها في ذهني ، لا يمكن أن أكون أنا مصدرها ، لأنني كائن ناقص متناه . وتبعاً لذلك ، فلا بد أن يكون قد وضعها في ذهني موجود لامتناه ، كامل كاملاً مطلقاً ، وهو الله . ولما كان الوجود كمالاً من الكمالات ، فلا بد أن يكون هذا الكائن الكامل اللامتناهي موجوداً وجوداً واقعياً .

أما كانت فقد بدأ بنقد البراهن التقليدية على وجود الله .
وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم . وهذه بداية غير مشروعة في
نظر كانت ، وإن كان عدم مشروعيتها يستند على أساس مختلف
عن عدم مشروعيتها عند ديكرت . إذ يتساءل كانت : ماهو العالم ؟
إن كلمة العالم تدل عندنا على الكون في صورته الشاملة السكلية . ولكن
كانت يقول إن أى حكم نصدره على الكون في هذه الصورة حكم باطل ،
وبالتالى فلن نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود .
وذلك لأن الأحكام التى فى استطاعتنا أن نصدرها تتعلق بنوع
واحد فقط من الموجودات ، وهى التى تنتمى إلى عالم الظواهر أى
الاشياء التى تبدو لنا فى التجربة الحسية . أما ماعدا ذلك من
موجودات ، مثل العالم والله والنفس ، فلا نستطيع أن نحكم عليها
لأنها لا تدخل فى نطاق عالم الظواهر ، بل تنتمى إلى عالم آخر هو
عالم الاشياء فى ذاتها . وفيما يتعلق بالعالم ، وهو ما يهملنا هنا فيذهب
كانت إلى أننا لا نرى منه إلا الظواهر ، أو سلسلة متعاقبة من
الظواهر . ولكننا لا نراه أبداً فى صورته السكلية الشاملة التى
يطلق عليها اسم العالم . ولذلك فن الخطأ أن نصدر أحكاما تتعلق
بوجود نقول عنه إنه واجب الوجود ، لأننا لا نرى فى عالم التجربة
الحسية أو عالم الظواهر إلا الممكنات .

هذا فيما يتعلق بنقد كانت لبراهين وجود الله ، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت في عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على الله ، وإن كان يختلف معه في الأساس الذي أقام عليه عدم المشروعية .

ولكن كانت لا يكتفى بهذا ، أى أنه لا يكتفى بنقد الفلاسفة السابقين على ديكارت فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله . بل يوجه نقده أيضا للبرهان الوجودى الذى قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله . فيقول :

إن هذا البرهان يعتمد على فكرة رئيسية هى . أن الوجود كمال من الكمالات ، ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس : الله هو الموجود الكامل كالا مطلقا ، ولما كان الوجود كالا من بين الكمالات فلا بد أن يكون الله موجودا . ولكن كانت يعترض على ذلك قائلا : إن الوجود ليس كالا ، وبالتالي فلا نستطيع أن نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه . وذلك لأن هذه كلها صفات نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نَحْمِلُها عليه . أما الوجود فليس صفة أو محمولا يحمل على شيء . إنه مجرد وضع ، Position للشيء ، أو مجرد إخبار عن أن هذا الشيء قائم هناك فقط فعندما أقول إن هذا الشيء موجود ، فلا أضيف جديدا إلى فكرتى

عن الشيء ، بل أخبر فقط عن قيامه أمامي ، في التجربة الحسية أو في عالم الظواهر . فالوجود إذن ليس كما لا يضاف إلى الأشياء ، وإنما هو مجرد وضع ، للأشياء وإقرار بأن أراها ماثلة أمامي . ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله ، لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو دأضعه ، كما توضع الأشياء الأخرى ، لأنني لا أراه في التجربة الحسية نظرا لآتمائه إلى عالم الشيء في ذاته ، وبالتالي فلا أستطيع أن أقول عنه إنه موجود أو غير موجود .

ولكن يجب أن لا نفهم من هذا أن كانت لم يعترف بوجود الله لأنه بعد أن أثبت استحالة البرهنة نظريا على وجود الله ، في ميدان العقل النظري ، عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملي ، أى في ميدان العقل العملي .

* * *

ولنتقل من الحديث عن براهين وجود الله إلى الحديث عن موضوع آخر ، يتصل أيضا بمشكلة الله ، وهو موضوع صفات الله .

فالله تعالى عالم : عالم بذاته ، وعالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات أيضا . وهو

مرید أوله إرادة وعنايه ، تجعل منه مهيمنا على شئون الكون .
وهو قادر : إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . وهو حكيم : يدبر
الكون بحكمته . وهو حي ... الخ .

أما كيف يتسنى للإنسان معرفة صفات الله ، فذلك يتم عن
طريقين : الطريق الأول ، يبدأ منه الإنسان بصفاته هو ، باعتبار
أنه كائن فان ، ثم يقول أن الله حاصل على هذه الصفات نفسها ،
ولكن في صورة كاملة لامتناهية . فأنا عالم ، والله عالم مثلي ،
ولكن علمه علم لامتناه ؛ وأنا قادر ، والله قادر مثلي ، ولكن
قدرته لامتناهية . أما الطريق الثاني ، فهو عكس الطريق الأول ،
وخلاصته أن تنفي عن الله كل ما تستطيع أن تثبته لنفسك من
صفات . كل ما خطر ببالك ، فالله خلاف ذلك . فإذا خطر
ببالك أنك عالم ، واستطعت أن تتصور علمك هذا المتناهي ،
وتحيط به ، فيجب أن تنفي عن الله هذا العلم المتناهي وتقول :
أن الله عالم بعلم لا كعالمي ، وقادر قدرة مختلفة عن قدرتي . وذلك
لأنني عاجز عن إدراك علمه وقدرته اللامتناهية لله . ولذلك يقول
الصديق : « العجز عن درك الإدراك إدراك » .

وهناك مسألة أخرى تتعلق بصفات الله ، وخلاصتها : هل
هذه الصفات زائدة عن الله أم هي عين الله ، غير منفصلة عنه ؟

وقد اختلف الفلاسفة الإسلاميون في هذا . فأنكر المعتزلة أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليها . وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة عليه أى زائدة على كونه إنسانا ، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تماما لصفات الإنسان . فلا بد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله . ولذلك سمي المعتزلة بأهل التوحيد - علاوة على تسميتهم بأهل العدل كما رأينا - لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته .

أما أصحاب الحديث والسنة أو أهل الظاهر ، فذهبوا إلى التمسك بحرفية النصوص القرآنية فيما يتعلق بصفات الله . ومن أجل ذلك قالوا بأن هذه الصفات زائدة على ذات الله . فالله عالم وقادر وحكيم ، وعلمه وقدرته وحكمته صفات منفصلة عنه ، مضافة إليه . وكان هذا موقفهم بالنسبة إلى سائر الصفات الأخرى فأثبتوا السمع والبصر واليد والوجه لله . واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها : « خلقت يدي » ، ومنها « وبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . الخ .

* * *

هذه مجموعة رؤوس المسائل التي أثارت حول مشكلة الله ، تعرضنا فيها لمسألة نشأة فكرة الله ، ومسألة وجود الله من الناحية الأنطولوجية ، ومسألة براهين وجود الله ، ومسألة صفات الله .

الباب الثالثُ



المعرفة

أراد العقليون أن يجعلوا اسم نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا مرادفًا للفلسفة كلها أو لعلم ما بعد الطبيعة كله . وقد أشرنا سابقا إلى خطر هذه النزعة وإلى النقد الذي وجه إليها من معسكرى الواقعيين الوجوديين . ولكن ليس من شك في أن البحث في نظرية المعرفة يكونان قسما هاما من الأبحاث الفلسفية . ولذلك سنفرد هذا الباب للحديث عنه راجين من القارئ أن لا يغيب عن باله أبدا أن نظرية المعرفة تكون فصلا واحدا فقط من كتاب الفلسفة أو من كتاب الوجود .

والبحث في نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها : (١) البحث في إمكان المعرفة وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك في المعرفة وإمكاناتها والفارق بين الشك المنهجي والشك المذهبي (٢) البحث في الطرق الوصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . نعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقليين ، والمعرفة الحسية عند التجريبيين ، والحدس عند الحدسيين ، والفعل البرجماتي عند البرجمائيين ، والتجربة الوجودية عند الوجوديين وفلاسفة الوجود (٣) البحث في طبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية . نعرض فيه لأشهر الاتجاهات المثالية مثل المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي وكانت : الأول في مذهب اللامادى ، والثاني في مثاليته النقدية أو الشارطة ، والمثالية المطلقة عند

هيجل ، والمثالية في العلم . ثم تتبع ذلك بإشارة موجزة عن فلسفة الظاهرات أو الفينو مينولوجيا عند هو سرل باعتبارها فلسفة بين المثالية والواقعية . ثم نتحدث أخيرا عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفة ونذكر الأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية الحديثة .

وستحدث عن كل بحث من هذه الأبحاث في فصل خاص :
الفصل الأول تحت عنوان « إمكان المعرفة » ، والثاني « الطرق الموصلة إلى المعرفة » ، والثالث « طبيعة المعرفة » .

وواضح أن هذا الباب الثالث الذي اخترنا له عنوان « المعرفة » سيتضمن الثورة التي قدمها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بمعناها المعروف لأنه سيشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين ، مثل فلسفة الحدس ، والفلسفة البرجماتية والفلسفة الوجودية ، وفلسفة الظاهرات ، والفلسفة الواقعية . فالبحت في « المعرفة » أشمل وأعم من مجرد البحث في « نظرية المعرفة » ، أو الإبستمولوجيا لأنه يتضمن الثورة على نظرية المعرفة وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها .

الفصل الأول



إمكان المعرفة

١ - النزعة التوكيدية

من الفلاسفة من بدأ فلسفته وهو مؤمن بإيمانا مطلقا بصدق آرائه وبأن ماعداها وهم باطل . هذه النظرة تملئها روح من التعصب والتزمّت تجعل صاحبها مقفلا إلا عن مذهبه وهو غير مؤمن إلا بصحة آرائه هو . وهو يؤمن بمذهبه وآرائه دون أن يقيم الدليل الكافي على ما يؤمن به إيمانا أعمى ؛ ويؤكد أن آراءه وحدها هي التي تمثل الحقيقة . وهو من أجل ذلك يقيني توكيدي متزمّت دوجماطيق dogmatique والمذهب الذي يدين به هذا الطراز من الفلاسفة هو النزعة التوكيدية أو الزمّتية أو الدوجماطيقية

• Le dogmatisme

فأصحاب هذه النزعة يبدأون تفكيرهم من نقطة معينة يسرون بعدها دون أن يفكروا في تحليل هذه النقطة أو نقدها . فالنزعة التوكيدية إذن تطلق على كل مذهب لم يمهّد له بدراسة نقدية تحليلية كافية وكان كانت أول من أشار إلى هذا المعنى للمذهب التوكيدي اليقيني ، وذلك في مقابل مذهبه النقدي . ذلك لأن النزعة التوكيدية تمضي في إدعاءات لا حد لها هي إدعاءات العقل النظري الذي لا يستند إلى التجربة ، ولا تعرف كيف تضع لنفسها حدودا تقف عندها . وهذا على نقيض النزعة النقدية أو المذهب النقدي الذي

يرمى قبل كل شيء إلى وضع الحدود التي يجب أن لاتتخطاها المعرفة الإنسانية .

وهناك أنواع كثيرة من الدوجماطيقية . فهناك أولا الدوجماطيقية الساذجة التي نلتقي بها عند رجل الشارع . فرجل الشارع متعصب لأرائه إلى أبعد الحدود ، لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد ، يعتقد في ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور .

ويتصل بهذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هي الدوجماطيقية المادية . فرجل الشارع مشدود الوثائق إلى الواقع المادى ، لا يستطيع عنه حولا ، يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه . فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هي الأخرى لأن صاحبها لا يؤمن بغير المادة ويجعلها متسلطة على العقل متحكمة فيه .

وهناك أيضا دوجماطيقية دينية معروفة لالتقى بها فقط عند رجال الدين المتزمطين بل في هذه الفلسفات الدينية التي يتخذ فيها الفيلسوف نقطة بدئه من تصور ديني معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه « مفتاح السر » الذى يديره فتفتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة ، ويجد بذلك تفسيرا هيبنا لسكل المشاكل الفلسفية التي تعترض طريقة .

الفلسفة الحققة تعارض هذه النزعة التوكيدية الدوجماطيقية بأنواعها لأنها نزعة تمثل مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنساني، يوم كان الإنسان يعمل دون أن يناقش نفسه الحسنا وبندفع لسد مطالب حياته المادية الدارجة دون أن يتوقف ليحلل تفكيره . ولكن سرعان ما اكتشف الإنسان أنه يخطئ . وأنه غير معصوم . واكتشافه لخطئه هو الذي أيقظ لديه روح عدم الثقة بنفسه والشك في معرفته . ولذلك فإن الشك هو أول خطوة من خطوات الموقف الفلسفي . ومن واجب الفيلسوف أن يتسلج بروح نقدية شكية إرتيائية تخالف هذا التزمث الدوجماطيقى أو هذا اليقين المطلق .

ولكن هناك فارقا بين الشك المنهجى والشك المذهبي ، أو بين أن يتخذ الإنسان من الشك خطوة أو منهجا للوصول إلى المعرفة ، وبين أن يجعل الإنسان منه نقطة بدئية ونقطة نهايته على السواء ويلغى بذلك كل معرفة ممكنة ، الأمر الذى لا يتفق مع ما تهدف إليه الإنسانية من تقدم ورقى .

ب - الشك المذهبي

الشكاك Sceptiques في الفلسفة ضد أصحاب النزعة التوكيدية الدوجماتيقية . فإذا كان هؤلاء لا يعرفون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيماناً أعمى بقدرة عقولهم فإن الشكاك - على العكس من ذلك - لا يعرفون للجهل الإنساني حدوداً ويعتبرون العقل عاجزاً تماماً عن الوصول إلى أى علم أو أية معرفة .

ظهرت نزعة الشك scepticisme في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة أيضاً . ونستطيع أن نميز في الفلسفة القديمة مدرستين للشك : المدرسة الفورونية نسبة إلى فرون pyrrhon ، ومدرسة الأكاديمية الجديدة . والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علقوا الحكم على الأشياء وتقفوا عن إصدار رأيهم في وجودها . وهذا هو ما يسمى في الفلسفة بالتوقف عن الحكم suspension du jugement . أما أتباع الأكاديمية الجديدة فانهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها وبذلك شكوا في نتائج العلم .

نادى فورون بثلاثة مبادئ (١) أننا لانستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء ، (٢) ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن

كل حكم ، (٦) وسينتج من هذا التوقف حالة الاتراكسيا أو حالة عدم الاكترات او اللامبالاة l'indifférence التي هي في رأيه الفضيلة والسعادة . فمن الناحية الأولى قال إننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء ، لأنه من أين تأتي المعرفة الثابتة ؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هي عليه في ذاتها ، بل كما تبدو لنا . أعن طريق العقل ؟ لكن العقل لا يطلق أحكامه إلا على أساس الدربة L'usage واكتساب آراء معينة عن طريق التقاليد . فليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم . وهذا هو المبدأ الثاني . ذلك لأننا إذا حكمنا على شيء بشيء فسنجد أنفسنا أمام أسباب مرجحة متناقضة ومتكافئة في الجانبين . فالأولى بنا إذن أن لانحكم على شيء . وأن نسلك في حياتنا العملية سبيل عدم الاكترات واللامبالاة وهذا ينتهي بنا إلى حالة الاتراكسيا وذلك هو المبدأ الثالث .

وتعتبر أقوال أنيزيديموس Anesidemus (في القرن الأول لليلاد) امتداد للأسس التي وضعها فورون . فجمع دواعي الشك في حججه المشهورة التي هاجم فيها بنوع خاص صدق الإدراكات الحسية . وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة . فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوقاً سوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة . والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة بينما

تبدو كومة الرمل رخوة . والملاحظة الخارجية تختلف باختلاف الظروف التي حدثت فيها : فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد ، وأضاف إلى ذلك أنزيديموس قوله إن الشيء الواحد جوانب متعددة يظهر بها لنا في صور مختلفة ، وأنه يوجد بين البشر أنفسهم مفارقات فيزيقية ونفسية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الشيء الواحد يدرك بطرق متعددة ، وأن أعضاء الحس في الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائما فيها بينها وبين بعض بل غالبا ما تتعارض ، وأن إدراكنا نسبية ، وأن الأثر الذي تحدثه فينا الأشياء يختلف قوة وضعفا باختلاف درجة اعتيادنا لها .

وينصب أكثر هذه الحجج - كما ترى - على المعرفة الحسية فحسب . ونستطيع أن نضيف إليها حججا أخرى قال بها أتباع المدرسة الأخرى وهي الأكاديمية الجديدة ، وتتعلق بالتصورات العقلية . ومن بين هذه الحجج ما قاله أجريبا Agrippa في استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهمها : (١) تناقض الأفكار الإنسانية ، (٢) ضرورة البرهنة على كل شيء . وتسلسل البرهنة إلى غير نهاية ، (٣) نسبية تصوراتنا العقلية التي تختلف باختلاف موضوعها ، (٤) يرجع كل برهان في نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب petiton de principe (٥) كل ما يبرهن به على قضية في

حاجة — لكي يبرهن عليه — إلى هذه القضية نفسها ، وهذا دور dialléle مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس .

وجاء سكستس امبريكوس Sextus Empericus (فى القرن الثانى لليلاد) فذهب إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل وإلى استحالة البرهنة على أى شئ . وذلك لأنه من ذا الذى سيقطع بالحقيقة ؟ أهو إنسان فرد أم كل الناس ؟ فإذا كانت الحالة الأولى ، فكيف نختار هذا الإنسان ؟ وإذا كانت الحالة الثانية فكيف نوفق بين كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلا قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فعن طريق أى ملكة من الملكات سيتم له هذا ؟ أعن طريق الحواس ؟ — لكنها تتعارض بعضها مع البعض الآخر ، وتتعارض من إنسان إلى آخر ، وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى . وفضلا عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تغيرات ذاتية شخصية ولا تهيو لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أعن طريق العقل ؟ — ولكن كيف يستطيع العقل ، وهو باطن أو داخل فى الإنسان ، أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان ؟ وفى هذه الحجة الأخيرة إرهاب من المشكلة النقدية التى وضعها كانت فيما

بعد والتي تتعلق بكيفية البرهنة على موضوعية المقولات الخاصة بالعقل الإنساني .

وإلى جانب مدارس الشك المذهبي في العصور القديمة قدمت لنا العصور الحديثة شكاً كما أيضاً . ففي بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك كانت موجة بصفة خاصة ضد الدين . والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحاداً أو مروفاً . وحينما ذاعت هذه الموجة من الإلحاد قام من بين الشكاك أنفسهم فلاسفة شكوا في قيمة الإنسان وقيمة العلم الإنساني ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يوفر لنا اليقين . فهم قد اتخذوا من الشك في المعرفة الإنسانية وسيلة للوصول إلى الدين لأن الشك - على حد تعبير أحدهم ، وهو شارون Charron ، خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية في قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج ، . وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله فسيبحثه من تلقاء نفسه إلى الوحي والإيمان . وأشهر هذا نفر من الشكاك المؤمنين ميشيل دي مونتاني michéle de montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢) الذي ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو عن الطبيعة . وأكثر الناس علماً الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً . والإنسان لا يعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً .

هذه نبذة سريعة عن الشك المذهبي أو الشك المطلق الذي يبدأ صاحبه شاكا ويتهى شاكا . ويسمى العرب هذا الطرار من الشكاك باللاأدرين . ولن نستطيع أن نقول في الرد على هؤلاء الشكاك إلا ما قاله بسكال pascal في كتابه الخواطر les penses, « إن من يتهم على الفلسفة فإنه في تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكلمة se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher وهذا معناه أن الشاك المطلق فيلسوف رغم أنه .

جـ - الشك المنهجي

فلنا إن ثمة نوعين من الشك : شكاً مذهبياً وشكاً منهجياً .
الأول مطلق والثاني محدود . الأول وسيلة وغاية . والثاني وسيلة
لا غاية في ذاتها ، يزاوله الباحث أو الفيلسوف ، في أول طريق
البحث ، ليعبد الآراء السابقة أو المبتسرة *préjugés* من طريقه
وليصبح بعد ذلك بحته عن الحقيقة بحثاً موضوعاً خالياً من كل
المؤثرات الذاتية . فهذا الشك المنهجي ضروري لكل باحث في
المعرفة . لجأ إليه سقراط في طريقته الاتهامية التي كان يوقع بها
الخصم في التناقض ويبين له أنه لا يعلم شيئاً . وقد قال سقراط
أنتى أعرف شيئاً واحداً هو أنتى لا أعرف شيئاً . وفطن أرسطو
كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجي والمعرفة
الصحيحه . وجاء فرانسيس بيكون في أوائل العصر الحديث فأراد
أن يخلص البحث العلمى التجريبي من الأوهام *idoles* التي
أعرضت سبيله . فحذرنا مما أسماه أوهام المسرح *idola theatri*
التي هى عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التي
كثيراً ما ضللت الفلاسفة والعلماء . وشككنا بيكون في هذه
الأوهام واستبعدنا من طريق البحث العلمى .

وجاء بعده ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) الذى كان له الفضل فى إرساء الشك المنهجى على أسس سليمة . فقال إننا لكي نبحث عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة فى حياتنا . علينا إذن أن نطرح جانبا كل معتقداتنا ، ونخلف وراءنا كل ماورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق الفكر الشائع le sens commun ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلى السليم le bon sens الذى هو حظ مشترك بين كافة الناس أو هو — كما يقول ديكارت فى أول كتابه المقال فى المنهج Discours de la methode أعدل الأشياء قسمة بين الناس . . وعلى ذلك ، فإن ديكارت استبعد من طريقه شهادة الحواس بل وشهادة العقل نفسه لأنه ربما كان هنالك ، شيطان مـاـكـر ، مخادع يعبت بعقلى فيرىنى الباطل حقا والحق باطلا . وبالجملة ، علينا أن نشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أشباهى من الناس وفى جميع الأحكام التى تبدو لعقلى أوضح القضايا وأكثرها بدها . والإنسان بعد أن يكون قد شك فى كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكوجيتو . لأن ثمة شيئا واحدا يظل قائما فى مناجاة من الشك وهو الفكر . وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك فى أنه يفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن يفكر

لأن الشك ضرب من ضروب التفكير . وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر وقال عبارته المشهورة : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود .

هذا الشك الديكارتي هو النموذج الصحيح للشك الفلسفي بمعنى الكلمة . وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفي .

وقد أخذ بهذا المنهج هوسرل E. Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا . فهو يصرح لنا في أول كتابه « التأملات الديكارتية » (الذي أطلق عليه هذا الاسم اعترافاً بفضل ديكارت عليه لأن لديكارت كتاباً باسمه « التأملات » ، ترجمه إلى العربية أستاذي الدكتور عثمان أمين) . يصرح لنا هو سرل في هذا الكتاب بأنه سيشرع في أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط . وأنه سيعلق الحكم على كل الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التي تتناول وجود الأشياء ووجود العالم بل وحتى وجود الله أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين . ويسمى هوسرل منهجه هذا بالمنهج الإبوخية L'epoché وهو منهج شكّي مؤقت ، يعرفه هو سرل فيما يلي : إنني لا أنكر

هذا العالم كما ينكره السفسطائي ولا أشك في أنه قائم هناك كما يشك الشاك . ولكني استخدم منهج الأبو شيه الفينومينولوجي في كل شيء . وهو منهج يمنعني منعا باتا من أن أطلق على أي شيء حكما يتصل بوجوده المسكاني الزماني ، ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجي ، ولكن هو سرل حرص بنفسه على أن يبين الفارق بين شك المنهجي هذا وبين الشك عند ديكارت . لأن ديكارت قد سعى من وراء شك المنهجي أن يكون شكاً كاملاً ، ألغى فيه ديكارت الوجود الواقعي للأشياء ليربطه بعد ذلك بعجلة الذات . أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هو سرل فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ؛ إذ أنه يبقى عليه ولكنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعي يفرض نفسه على الذات . ولذلك فإن شك هو سرل أكثر واقعية من شك ديكارت .

وعلى كل حال فإن الشك المنهجي لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة كما هو الحال في الشك المذهبي بل هو يرمى على العكس من ذلك تماماً إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة . فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذي يستخدم الشك كمنهج .

ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجي أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق . وليس هذا فحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجما طبعية لأن هذه النزعة تؤدي إلى عقم الفكر وعدم تفتحه ، في حين يفتح الشك المنهجي أمام التفكير آفاقا كثيرة متعددة .

الفصل الثاني

الطرق الموصلة إلى المعرفة

رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون) . وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق مملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس (وهؤلاء هم الحدسيون) . وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البرجماتيون أو أصحاب المذهب الفعلي) . وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية الحية (وهؤلاء هم الوجوديون) .

وسنعرض في هذا الفصل لكل من هذه الطرق الموصلة إلى المعرفة عرضاً موجزاً .

١ - المعرفة العقلية

اتفق العقلانيون Rationalistes على أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً . فالإنسان عندهم لا يتلقى العلم من الخارج بل من عقله هو . وعن طريق هذه المبادئ التي توجد في عقله ، سابقة على كل تجربه ، يستطيع أن يعرف العالم الخارجى بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه . وإذا عرفنا الفلسفة - كما عرفها أحد مؤرخيها المعاصرين وهو الأستاذ جان فال J. Wahl أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون - بأنها محاولة فهم العلاقة بين الداخل والخارج فإن العقلين يتخذون نقطة بدئهم من الداخل أو من الباطن ، ويرون الخارج من خلال هذا الباطن . أما هذا الباطن فيتمثل لديهم في العقل وقوانينه ومبادئه . وهم يصفون هذه المبادئ بأنها أولية a priori أى سابقة على التجربة المكتسبة ومستقلة عنها وذلك في مقابل المعرفة البعدية a posteriori التي تجيء اكتساباً عن طريق التجربة . ولذلك فإن العقلين قد تصوروا العقل على أنه ملكة فطرية . وحين يتحدث ديكارت ، أبو العقلين عما يسميه « نور الفطرة » أو « النور الطبيعى » فإنه يقصد بذلك نور العقل أو المعرفة العقلية . ولما كان العقل يدل عند هؤلاء العقلين على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً ، فهم تصوروا أحكامه

مطلقة absolus وضرورية necessaires وكلية universels ،
أى أنها لا تتغير بظروف المكان والزمان . ونظر العقليون
فوجدوا أن الأحكام الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعها .
ولذلك فأنهم اتفقوا على أنها تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن
تكون عليه القضايا الفلسفية .

وقد ظهرت الصورة الأولى للمذهب العقلي عند أفلاطون ،
في نظريته المعروفة بنظرية المثل أو الصور . وقد بدأ أفلاطون
بعرض نظريته في محاضرة « مينون » ، وفي محاضرة « فيثاغور » . وفي
المحاضرة الأولى يفرق بين الفكرة الدارجة الشائعة التي لا تستند
إلى العقل ، وبين العلم القائم على النظر العقلي . وفي المحاضرة الثانية
يربط أفلاطون بين نظريته وبين أسطورة التذكر ، التي تصور
لنا النفوس سابحة في عالم المثل قبل نزولها أو هبوطها إلى العالم
الأرضي المادى وحلولها في الأجساد . ويستنتج من ذلك
أفلاطون أن المعرفة غير ممكنة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التي
كانت تحياها النفس في عالم المثل . وقد أراد أفلاطون بهذه
الأسطورة أن يدل على الطابع الأولى (السابق على التجربة
أو المستقل عنها) للمعرفة العقلية . فالمعرفة العقلية عنده — أو كما
يسمىها هو « المعرفة بالصور » — سابقة على التجربة الحسية ،
لأنها لا توجد إلا عن طريق تذكر الحياة التي كانت تحياها النفس
قبل اختلاطها بالجسد وتعلقها بالمادة وبالحواس .

وعلى ذلك ، فإن نظرية أفلاطون في الصور تقوم على وجود عالم ثابت ، هو العالم المعقول ، فوق العالم المتغير وهو العالم الحسى . وهذه الصور الموجودة في العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والسكينة ، تماما كالأحكام العقلية عن الفلاسفة العقلين الذين جاءوا بعده . وبالإضافة إلى ذلك ، فلا بد أن تكون هناك رابطة بين هذه النزعة العقلية الصورية التي سادت فلسفة أفلاطون كلها وبين اهتمامه بالرياضيات ، باعتبار أنها العلم الذى يعطينا النموذج الصحيح للتفكير العقلى .

وفى هذا الطريق سار ديكارت . فالبداهة الرياضية هى الغاية التى يشهد بها ديكارت من وراء كل فلسفته . لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة ، قليلة العدد ، ويسلم بها الناس جميعاً . وتعتمد هذه الأحكام الرياضية على عمليتين أساسيتين من عمليات التفكير أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضى كله : وهاتان العمليتان هما : الحدس العقلى ، والاستنباط . والحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة ، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز ما يزيل معها كل شك . وعملية الحدس العقلى لا تتعلق بالحواس أو بالخيال بل بالذهن الصافى اليقظ الذى يستطيع وحده أن يصل إلى الفكرة السليمة البسيطة الواضحة . فهو أشبه ما يكون بغريزة عقلية فصل عن طريقها إلى المعارف البسيطة البديهية مثل :

المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ، الشيطان المساويان لثالث
متساويان ... الخ . وأما العملية الثانية التى نستخلص فيها من شئ ،
لنا به معرفة يقينية نتائج تلازم عنه ، فهى عملية تربط بين الأفكار
والحقائق الأولية بعضها ببعض الآخر وتصور لنا الفكر باعتباره
سلسلة من الحقائق المتصلة الحلقات التى نستطيع أن نراها رؤية
بديهية دفعة واحدة .

بهذه المبادئ . وضع ديكارت أساس المذهب العقلى . فالحقيقة
عند ديكارت قائمة فى العقل . ولا وجود لها خارج الفكر . واهتم
ديكارت بنوع خاص بالفكر الواضح المتميز . والفكرة الواضحة
عنده هى التى بها من الخصائص أو الطابع الخاص ما يجعلها تتميز
عن غيرها . أما الفكرة المتميزة فهى تلك التى لا تشتمل على أى
غموض يشوبها . والأفكار التى تتصف بالوضوح والتميز هى تلك
التي تتوفر فيها البداهة العقلية . وهى أفكار لا تأتى عن طريق
ملاحظتنا للعالم الخارجى بل عن طريق تأملنا لذواتنا . ومن أجل
ذلك يسميها ديكارت بالأفكار الفطرية . وليس المقصود بالفطرية
هنا أنها تولد معنا ولكن المقصود بذلك أنه يكون لدينا بازائها
استعداد تلقائى يشبه ديكارت بذلك الاستعداد الذى يوجد
فى بعض الأحسام لالتقاط بعض الأمراض .

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة التي يحتلها التفكير أو المعرفة العقلية في فلسفة ديكارت . إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤول تأويلا مثاليا ذاتيا . فديكارت يبدأ من الفكر لينتهي إلى الوجود . ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عنده يخلق الوجود أو يتسبب في إيجاده على نحو ما سنجد هذا عند الفلاسفة المثاليين . بل معناه فقط كما يقول الأستاذ جان . قال في كتابه رسالة في الميتافيزيقا *Traité de metaphysique* (ص ٢٩٩) : « إن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتميز ، يستطيع أن يرى أن يرى الأشياء القائمة في الوجود على نحو ما تكون موجودة عليه » . فأهم ما يميز به التفكير العقلي عند ديكارت ، وهو التفكير الواضح المتميز ، أنه يجعلنا نرى الأشياء الموجودة ، في لحظة خاطفة . فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تخلق الوجود ، بل كل ما هنالك أننا نجدها في حالة وضوحها وتميزها - ملتحة مع الوجود . ولذلك فإن ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه الشيء العقلي *Res Cogitans* ليدل بذلك على أن العقل - كما يفهمه هو - ليس قائما على التفكير الذاتي ، بل على تفكير من نوع خاص يوصلنا إلى وجود الأشياء مباشرة ، إذا بلغ درجة الوضوح المطلوبة . (راجع هذا التفسير للشيء العقلي في كتاب الأستاذ الكيه *Alquié* عن اكتشاف معنى الإنسان في فلسفة ديكارت » .

هذا المذهب العقلي عند ديكارت يختلف إذن عن المثاليات الذاتية التي ظهرت فيما بعد ، في أنه لم يجعل التفكير خالقا لوجود الأشياء . وهذه ميزة عظيمة للفلاسفة الديكارتيّة .

ولكننا نأخذ على ديكارت أنه قد وصف الأفكار الواضحة المتميزة وصفا غامضا إذ أنه ترك هذا الوضوح مرهونا بقدرة العقل البشرى على اكتشاف الحقيقة من تلقاء نفسه . وهذا يدل دون شك على ثقة كبيرة بالعقل الذى وصفه ديكارت بأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولكنها ثقة فى حاجة إلى إيضاح . إذ أن الناس جميعا ليسوا بقادرين على التفكير الواضح المتميز ، إلا عندما يضعون معيارا خارجيا لهذا الوضوح . أما إذا اقتصرنا على التفكير الذاتى ، فإن الناس جميعا سيدعون الوضوح فى تفكيرهم .

ثم أن ديكارت قد جعل الضامن الحقيقى لوضوح الأفكار وتميزها العناية الإلهية . ولكن . . . هذا الضامن قد يكون محل مناقشة عند كثيرين . إذ قد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لايسلم بان الوجود الإلهى أو أن الإرادة الإلهية تتدخل فى وضوح أفكاره وتميزها . ثم أننا إذا نظرنا إلى الشك الديكارتى وجدنا أنه شك غير واقعى ، فليس من المعقول أن يلقي الإنسان وراء ظهره بكل

آرائه ومعتقدانه ليبدأ هو بمفرده الطريق من جديد . فهذا الشك الكلى الشامل شك خيالى . وإنما الشك الواقعى هو ذلك الذى ينبع من واقعة معينة ، وأمام الوقف معين .

وجاء كانت فالتخذ المذهب العقلى عنده طابعا نقديا واصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة بل على المبادئ الأولية أو الصور formes التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة . ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان . قال كانت عنهما لإنهما سابقان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين العقليين للجساسة أو للادراك الحسى . ونستطيع أن ننظر إلى للمذهب النقدى كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل . فهذا المذهب العقلى الجديد نوع من المثالية الذاتية التى تتصف بأنها مثالية شارطة *transcendantale* أى أنها تضع الشروط التى تدرك بواسطتها التجربة . فهو يهتم أولا وقبل كل شىء برسم القوالب التى تشكل ما يصادفنا فى عالم الطبيعة من محسوسات وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها

وتتصف هذه الشروط العقلية بصفات أربع . فهي ليست مكتسبة من التجربة — وهي بسبب ذلك من عمل العقل أى أنها أولية وضرورية — وهي التى تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط الممكنة للتجربة — وأضاف كانت إلى هذه الصفات صفة رئيسية أخرى إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة immanents فى التجربة وليست مفارقة لها transcendants .

هذه صوزة جديدة للذهب العقلى . وجدَّتها قائمة فى أن كانت تصور العقل على أنه باطن فى التجربة بدلا من أن يكون بعيداً عنها وتحدث عن التجربة على أنها « التجربة المعقولة » أى التجربة مبثوثاً فيها العقل . وقد أراد كانت بذلك أن يكون العقل سيطراً على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيلحقها فى طياته لفاً بحيث لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها .

ولكن هل العقل يسيطر على التجربة بهذه الصورة الكاملة المحكمة ؟ كلا . إن التجربة بطبيعتها لا تقبل هذا الخضوع المطلق للعقل لأنها تستعصى عليه وتند عنه وتتعدى نطاقه . وليست هذه

، التجربة المعقولة ، هي التجربة التي نلتقي بها في الواقع الطبيعي .
ثم إن كانت يقول إن الطبيعة تمدنا بمادة التجربة ، أما صورتها فتروكة
للعقل وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن الطبيعة تمدنا بمادة
المعرفة (الأشياء) وصورتها (مجموعات الأشياء وتشكيلاتها
وهياكلها التي تنتظم في الطبيعة من تلقاء نفسها) على السواء . ويذهب
كانث إنها أن المكان والزمان يدلان على إطارين من خلق عقلي أنا
ولكننا نستطيع أن نقول إن المكان والزمان ليسا صورتين قائمتين
في العقل ، بل في الخارج أو في الطبيعة . فهذه المغالاة من جانب
كانث في فرض سلطان العقل على للتجربة هي التي تدعونا إذن إلى
مناقشة مذهبه العقلي ونقده .

ب — المعرفة الحسية

لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسنيين أو التجريبيين empiristes من الفلاسفة . لأنهم رفضوا التسليم بالافكار الفطرية الموروثة وبالمبادئ العقلية البديهية وبالقوانين الأولية الشارطة للتجربة . رفضوا ذلك كله لأن المصدر الوحيد للمعرفة عندهم هو التجربة الحسية . وذهب زعيمهم جون لوك John locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa والتجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء . وقد رفض لوك القول بالآراء الفطرية التي قال بوجودها العقليون . ورأى أنه لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان . وانتهى لوك إلى إنكار عمل العقل وإنكار الدور الذي يقوم به في المعرفة وفسر الفكر تفسيراً آلياً عن طريق تداعي المعاني وترابطها وتابطا آلياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لفاعلية ذهنية كبيرة .

فالتجربة إذن هي المصدر الذي نستقي منه كل معارفنا . ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك : إدراك حسي ندرك عن طريقه الأشياء الخارجية الموجودة في العالم

الطبيعى . وإدراك تأملى أو تأمل reflexion ندرك عن طريقة العمليات الذهنية . الإدراك الحسى يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة .. إلخ . أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى مثل العلاقات القائمة بين الأشياء ومثل بعض الأفكار كفكرة العلية وفكرة الجوهر . ويقول لوك إن هذه الأفكار المركبة هى التى جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية . ومن ثم جعل لوك من مهمته تحليل هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها ليست فى نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية ولكن لوك ميز بين الصفات الثانوية للأشياء وصفاتها الأولية أو الأساسية على أساس أن الصفات الثانوية ليست قائمة فى الأشياء وإنما هى مجرد تأثيرات ذاتية فىنا ؛ أما الصفات الأولية فتقوم فى الخارج وتوجد فى الأشياء مستقلة عنا . وهذا الفصل الذى أقامه لوك بين الصفات الثانوية والصفات الأولية يتمشى مع اتجاهه الحسى فى المعرفة (وهذا ما يهمنى الآن أن نقرره لأننا بصدد شرح الطرق الموصلة إلى المعرفة فقط) ولكنه قد يخالف مثاليته الحسية (وهذه نقطة أخرى لأن لوك بعد أن قرر أن صفات المادة تأثيرات ذاتية رأى أن الصفات الأساسية أو الأولية لها قائمة فى الخارج مستقلة عن دواتنا .

وجاء بعد لوك ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فقسم إدراكاتنا إلى قسمين : الانطباعات أو الآثار الحسية impressions من ناحية والأفكار ideas من ناحية أخرى . تماما كما قسم لوك إدراكاتنا إلى إدراكات حسية وإدراكات تأملية عقلية . ورأى هيوم أن الأفكار ليست إلا صورة باهتة متعائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتني عن الشيء الذي أسمى عبارة عن صورته الحسية التي انطبعت على حواسي ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة ، ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسي لما تحولت إلى « فكرة » .

وأرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطا آليا وتتابعها تتابعا خاصا . ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون التداعي Association وبه فسر وجود المبادئ الأولية التي ظن العقليون أنها فطرية . وهيوم في هذا أيضا وثيق الشبه بلوك .

ولكن شهرة هيوم جاءت عن طريق نقده لمبدأ العلية Causality . ذلك أن قانون العلية (العلة سبب المعلول والمعلول يتبع العلة أي تضائفاً العلة والمعلول) يمثل عند العقلين النموذج الصحيح للضرورة العقلية . فهم يتصورون أن الأفكار متصل بعضها

بالبعض الآخر اتصالا ضروريا لا يقبل أية مناقشة لأن هذه
الضرورة ضرورة عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبي.
فجاء هيوم وتمشى مع نقطة بدئته الحسية فرفض أن يكون ثمة
ضرورة عقلية أولية كما يدعى العقليون. وقال إننا لكي نفسر
الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول يجب أن نلجأ إلى التجربة
الحسية لأنها تمثل المصدر الوحيد لكل أفكارنا. والتجربة الحسية
تقدم لنا مجموعة من الأمثلة المتشابهة المتكررة أى مجموعة من
العادات التجريبية تجعلنا نتوقع ظهور شيء إذا ماظر شيء آخر
سابق عليه وكنا قد اعتدنا أن نراه مقترنا بالشيء الأول. مثال
ذلك سقوط المطر في الطبيعة لا يأتي إلا مقترنا برؤيتنا للبرق
أو سماعنا للرعد. فمن طريق تكرار هذا الاقتران بين هذه الظواهر
نستطيع أن نعمم حكمنا على المستقبل فنقول عند رؤيتنا للبرق أن
المطر لابد أنه سيسقط. وهذه الضرورة التي يتصف بها هذا الحكم
ليست ضرورة أولية وإنما هي راجعة إلى العادة التجريبية التي
تجعلنا نرى هذه الظواهر مقترنة بعضها ببعض الآخر. هل معنى
هذا أن هيوم أرجع ضرورة اقتران العلة بالمعلول إلى التجربة
الحسية؟ كلا إنه قال إن هذا الاقتران يظهر أمامنا في التجربة
الحسية ولكنه يرجع إلى قوة الميل إلى التوقع expectation التي لدى

كل منا والتي تجعلنا نرجح عند رؤيتنا للبرق أن سقوط المطر
سيتبع ذلك .

ومعنى ذلك أن هيوم رفض أن يفسر العلية تفسيراً عقلياً أولاً
كما يقول العقليون ورفض كذلك أن يفسرها بالالتجاء إلى التجربة
الحسية (على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد
الذى تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية) وإنما أرجعها إلى ظاهرة
ذاتية أو نفسية هي قوة الميل إلى التوقع . فالرابطة التي تربط بين
العلّة والمعلول قائمة في هذا الميل الذي نشعر به ويجعلنا نتوقع
حدوث ظاهرة ما إذا ما تكررت مشاهدتنا لها مقرونة بظهور
ظاهرة أخرى . واعتادنا رؤية الظاهرتين متضابفتين هو الذي
يجعلنا نصنع على العلاقة القائمة بين الظاهرتين الضرورة أو التلازم
في الوقوع مع أن الأمر ليس فيه ضرورة على الإطلاق ، وإنما
هو مجرد احتمال probability (أى احتمال وقوع ظاهرة إذا ماتم
حدوث الظاهرة التي اعتدنا رؤيتها والظاهرة الأولى - والواو
هنا واو المعية - أو التي اعتدنا رؤيتها سابقة على الظاهرة الأولى).

ولكن هيوم يرى أن احتمال تعاقب ظواهر الطبيعة - على
الرغم من أنه مجرد احتمال ولا يرقى أبداً إلى أن نصفه بالضرورة
إلا أنه على كل حال يختلف عن الوهم أو الخيال . لماذا ؟ هنا ويقدم
لنا هيوم نظريته في الاعتقاد belief فيقول إن الإنسان فيما يتعلق

بظواهر الطبيعة لديه شبه اعتقاد باتساق ظواهرها وتسلسلها . وهو يعتقد بأن الطبيعة قائمة أمامه هناك وبأن خياله لا يستطيع مهما أوتى من براعة أن يعيث بها . فصور الخيال شيء ، وظواهر الطبيعة شيء آخر . لأن الإنسان فيما يتعلق بصور الخيال حر تماماً ولا يشعر نحوها بأى اعتقاد فى تسلسلها أو اتساقها . أما فيما يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العابثة وذلك لأن لديه اعتقاد ما باتساق ظواهرها .

وهكذا فإن هيوم بعد أن أرجع العلية إلى ظاهرة نفسية وهى قوة الميل إلى التوقع — وهذا يمثل اتجاهها مثالياً فى التفكير — عاد فضبط هذه المثالية بشيء من الواقعية عن طريق نظريته فى الإعتقاد وذلك ليفرق بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعة .

على كل حال فإن الذى يهمنا من هذا كله أن نقرر أن هيوم من أنصار المعرفة الحسية . وأنه احتكم إلى التجربة الحسية فى نظريته إلى الأفكار على أنها مجرد صور باهتة للآثار الحسية ، واحتكم إليها كذلك فى نظريته إلى ترابط هذه الأفكار عن طريق التداعى الآلى ، واحتكم إليها أيضاً فى نظريته إلى قانون العلية الذى اعتاد العقليون أن يتخذوه نموذجاً للمعرفة العقلية وللضرورة

التي تنقسم بها ، واحتكم إليها أخيراً في نظريته في الاعتقاد .
وإذا نظرنا بعد ذلك نظرة عامة إلى أصحاب المعرفة الحسية
التجريبية من أمثال لوك وهيوم (ونستطيع أن نضيف إليهما
كذلك فيلسوفاً آخر من نبي وطنهما ، وهو الفيلسوف الانجليزي
جورج باركلي C. Berkeley الذي سيق ذكره فيما بعد) وجدنا
أنهم تصوروا الطواهر العقلية على غرار الطواهر الطبيعية الحسية .
فالكتاب الرئيسى لhium مثلاً هو : « رسالة في الطبيعة البشرية »
Treatise of Human Nature . وهذا العنوان واضح الدلالة على
نظرة هيوم إلى الإنسان . فالإنسان طبيعة أو كالتبيعة ، والأفكار
أو الصور العقلية شبيهة بالطواهر الطبيعية علينا أن نطبق في
دراستها نفس المنهج التجريبي الذي تتبعه في دراسة الطواهر
الطبيعة . وعلى الرغم من أن هذه النظرة تنقسم بالطابع العلمي
إلا أنها لا تصور لنا العقل أو الإنسان بوجه عام نظرة صحيحة .
والفلاسفة الانجليز في القرنين ١٧ ، ١٨ عجزوا بوجه عام عن
أن يتصوروا الإنسان تصوراً مستقلاً ، وكل ما فعلوه أنهم نقلوا
ما شاهدوه في ظواهر عالم الحس إلى عالم العقل ومن هنا كان
وصفهم لعالم العقل لا يمثل إلا عالم الحس وقد نقل من الخارج
إلى الداخل . وهذا تصور ساذج للإنسان بوجه عام وللعقل
أو الذات بصفة خاصة . ذلك لأن لعالم العقل كيانه الخاص

وفاعليته الخاصة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل أو الإنسان بوجه عام ليس إلا مجرد صورة من عالم الحس . ومعنى ذلك أن تصور الإنسان على غرار الطبيعة تصور ساذج لأنه ليس هناك إلا الرجل الساذج الذى يعجز عن تصور كيان مستقل لعالم الذات لأنه يقيد نفسه بالمحسوسات وينقل ملاحظاته لها على ما يجرى فى داخل عقله . أما الفيلسوف فله موقف آخر لأنه يتصور لعالم الذات قدرة خاصة به وفاعلية ذاتية حرة . وله مطلق الحرية بغد ذلك أن يخضع هذه الفاعلية الحرة لبعض القيود التى تأتى لها من العالم الواقعى المحسوس (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة الواقعيون) . أما أن يتصوره على غرار عالم الحس أو على نمطه أو على أنه مجرد صورة منه نقلت من الخارج إلى الداخل فليس هذا فى نظرنا إلا سذاجة لا تتفق مع النظر الفلسفى .

والفلاسفة الحسيون قد أخطأوا كذلك فى نظرهم إلى التجربة الحسية على أنها مكونة فقط من تلك العناصر المتفرقة التى أطلقوا عليها اسم الصورة الحسية . فالتجربة الحسية لا تمدنا فقط بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التجريبية التى تصل بين هذه الصور ، وتصور لنا التجربة الحسية بصورة كلية متماسكة . وقد كان لوليم جيمس فى «تجربياته الراسخة»

(أنظر ذلك فيما بعد عند الحديث عن الفعل البرجاني) فضل
تبيينها إلى ذلك . وعلى ذلك ، فإن الصورة السكاملة للمذهب التجريبي
الحسي لا تتحقق إلا إذا استبدلنا بهذه التجربة ذات العناصر المتفرقة ،
تجربة حسية أخرى تحتوى فى داخلها ليس فقط على الصور فقط
على الصور الحسية بل على الروابط أو العلاقات التى تقوم بين
هذه الصور الحسية المتفرقة وتظهر لنا التجربة فى صورة كلية ،
باعتبار أنها أكثر كمالا من التجربة الحسية الأولى . وذلك لأنها
ستصبح قادرة على تشكيل نفسها بنفسها ، بما تتطوى عليه من
علاقات تنظمها ، وتنبع من داخلها ، لا من العقل . . ذلك
العقل الذى تصوره الفلاسفة العقليون على أنه وجد ليشكل التجربة
الحسية بما يفرضه عليها من صور وعلاقات وروابط عقلية .

ح - الحدس Intuition

رأى هنرى برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) أن الفلاسفة السابقين عليه اعتمدوا كل الاعتماد على العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة . وحتى الحسيين منهم لم يقدموا لنا ما نستطيع أن نستغنى به عن العقل . أنهم تصوروا العقل تصورا خاصا بأن جعلوه على نمط الحدس وقالوا إن الظواهر أو الأفكار العقلية مرتبطة بعضها ببعض الآخر على نحو تجريبي . ولكنهم لم يقدموا لنا وسيلة جديدة للمعرفة أما برجسون فقد رأى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بكل المعرفة . لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة أو ميدان الحدس الخارجى (وهو ميدان العلم) فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحدس الباطنى (وهو ميدان الحياة) ، فالحدس الباطنى له زمان خاص يختلف عن الزمان المادى المرتبط بالمكان ، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحدس أو الزمان الباطنى ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته . فيجب إذن أن نبحث عن ملكة أخرى تستطيع وحدها أن تختص بالحدس الباطنى وبالزمان الشعورى ، وهذه الملكة هى الحدس . والحدس عند

برجسون ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية والمجرى شعورنا الداخلى . وهو وحده الذى يستطيع أن يفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكل إلى أجزائه وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة . لكن الحياة لا تدرك إلا ككل . وإدراكها على هذه الصورة من إختصاص الحدس وحده .

ونستطيع أن نلخص الاعتراضات التى وجهها برجسون إلى العقل فيما يلى :

١ — المعرفة العقلية لا تستطيع أن تلبس الشئ بموضوع المعرفة إلا لمسا سطحيا وتتناوله من الخارج فقط . إنها تدور حوله ، ولكنها لا تستطيع مطلقا أن تنفذ إلى باطنه . إنها تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصورا عقليا باردا ، ولكنها لا تستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشئ .

٢ — المعرفة العقلية معرفة نسبية أى أنها لا تبدأ ولا تتم إلا من وجهة نظرى أنا وتبعاً لاتجاهى العقلى . ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشئ فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها .

٣ - المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء . أعني أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فكل ما تستطيع أن تصل إليه هو رسم تخطيطي مجرد للشيء موضوع المعرفة . وهذا الرسم التخطيطي مقطوع *decoupe* من محيطه الذي يتحقق فيه ، ولا يمثل إلا رمز الشيء في حالته الكمية .

٤ - المعرفة العقلية معرفة ميتة استاتيكية لا تستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء : وهي حالته الثابتة غير المتحركة فهي إذن تجمد حركة الأشياء ، لأنها وقف على إدراك الساكن أو غير المتحرك *l'immobile* .

٥ - المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التي حللتها . ولكن الشكل التركيبي الذي ستحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفا تمام الاختلاف عن الشكل الملقى بالحياة والذي يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل قطعا قطعاً ويحمله تحليلاً إلى أجزاء تشريحية .

هذه المعرفة العقلية الاستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية هي معرفة العلماء لأن القوانين العلمية تتصف بهذا كله . وفي مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ، ينقل إلينا الحياة السكية للشيء .

دون التجاء إلى تحليل أو تفنيت بل يجعلنا نعيش في جو من التعاطف *sympathie* مع الشيء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية

وبرجسون مصيب في تنفيه أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء . ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة أصح يفسد حيويتها وحركتها فيأتي الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل . وكثيراً ما قيل إن برجسون قد استبدل الحدس بالعقل أي أنه ألقى وجود العقل إلغاء تاماً . ولكن هذا غير صحيح إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل من مهمتها إلغاء العقل . وبرجسون يصرح بأن « الحدس ضرب من ضروب التفكير » (من كتاب برجسون : التفكير والمتحرك ، طبعة ١٩٥٠ ، ص ٩٥) . وهو يرى أن الحدس يكمل عمل العقل ولا يكتفه لا يلغيه . إن الحدس البرجسوني لا يدخل في باب العاطفة وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً ، وتقدم لنا بخصوصها معرفة « مطلقة » تختلف عن تلك المعرفة النفسية التي يعطيها لنا العلم ، ونقلها لنا في حركتها وتغيرها وصيرورتها *le devenir* (أي انتقالها من حال إلى حال . كانت كذا فصارت كذا) إذن هذا النقد الذي كثيراً

ماوجه إلى برجسون من أنه استبدل الحدس بالعقل نقد غير منصف .

لكن برجسون يقول لنا إن الحدس خاص بإدراك زمان معين يسميه زمان الديمومة *la durée* وهو يمثل عنده الزمان الشعوري الخاص بالذات أو الأنا . والحق أن فلسفة برجسون في جوهرها ليست إلا ثورة على تعلق الفلاسفة بالمكان ، وبالزمان المكاني وهو الزمان الآلي الذي نستطيع قياسه والذي تبدو لنا لحظاته المختلفة في تآن ومعية *Simultanéité* . (دخول قاعة المحاضرات ثم في نفس الوقت الذي دق فيه الجرس ، دخلت قاعة المحاضرات ودق الجرس — والواو هنا واو المعية) . أراد برجسون على العكس من ذلك أن يهتم الفلاسفة بالزمان الحقيقي ، وهو زمان الديمومة ، الذي لا يخضع للمعية بل تتجدد لحظاته دائماً وتتعاقب الواحدة تلو الأخرى في جدة مستمرة غير قابلة للإعادة *Irreversible* . وأهم ما يميز هذا الزمان علاوة على ذلك أنه لا صلة له بالمكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية الباطنية أو المعطيات المباشرة للشعور . وهذا واضح من عنوان الرسالة التي تقدمها برجسون للدكتوراه وعنوانها *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* . ولكن برجسون لا يقصر الديمومة على وصف معطيات الشعور بل يحاول في كتابه التطور

الخالق *L' Evolution créatrice* ، أن يعممها فجعل منها ماهية الأشياء جميعاً وقال إن لكل شيء ديمومته أى حياته .

هنا ونستطيع أن نلاحظ على فلسفة برجسون بوجه عام أنها بالغت فى الاهتمام بالزمان الشعورى أو الزمان السيكلوجى أو زمان الديمومة . وذهبت إلى أن هذا الزمان — زمان الديمومة — هو الزمان الحقيقى . وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برجسون بالواقع حقلاً جديداً هو حقل الزمان السيكلوجى وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده . إن برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعورى واهتموا بالمكان وبالمكان الزمانى ، ولسكننا نستطيع أن نقول كذلك إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المسكانى مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف عند كل الناس بالواقع .

د - الفعل البرجمائي

عند حديثنا عن الحدس البرجسوني لم نقل «المعرفة الحدسية» لأن الحدس كان ثورة على نظرية المعرفة وعلى المعرفة العقلية التي تؤسس عليها .

ولم يكن برجسون والحدسيون هم وحدهم الذين شنوا على العقل هذه الثورة . فقد صاحب هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى من المدارس الفلسفية هي المدرسة البرجمائية أو مدرسة الفعل أو السلوك . ونلاحظ أننا لم نقل هنا - تماماً كما فعلنا فيما يتعلق بالحدس - «المعرفة البرجمائية» لأن البرجمائية كانت هي الأخرى ثورة على نظرية المعرفة إذ أن الطريق الموصل إلى المعرفة عندها ليس العقل وإنما هو السلوك أو الفعل .

في عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charles Peirce بحثاً بعنوان «كيف نجعل أفكارنا واضحة» How to make our ideas clear . قال فيه «إننا لا نعرف على وجه التحقيق ماهي الكهرباء في حد ذاتها أي أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة . ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ماثودية لنا الكهرباء أو إلى ماتحققه من أغراض عملية . وكذلك فيما يتعلق بفكرة الثقل .

فنحن لاندرى عن ماهية الثقل نفسها شيئاً . وكل مانعلة حين نقول إن جسماً ما ثقيل إنه يسقط على الأرض في حالة عدم وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . المهم أن معنى الثقل يتحدد بالنظر إلى آثاره التي نلمسها في تجربتنا اليومية . والامر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار . فدقة هذا الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، فسماعنا له أو أثره الحسى قد نسى واتجه ذهننا فقط . إلى ما يترتب عليه من آثار عملية . ومن هنا فقد عرف ييرس الفكرة بأنها « مجال للفعل ، Plan of action وكانت هذه المحاولة التي قام بها إشاريس ييرس ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى آثارها أو نتائج العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس في إرساء قواعد المذهب البرجماتى العمل .

وجاء بعده وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) فوسع من معنى « النتائج المترتبة على الفعل أو السلوك ، وقال إنها تشمل النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء .

ويقول جيمس في كتابه « البرجماتية ، إذا أردنا ان نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي نظن أنه قادر على أن يؤدي إليها والنتائج التي نتظرها منه ورد الفعل الضار الذي قد ينجم عنه والذي يجب أن نتخذ الحيلة بإزالته . وإذا كانت الصورة العقلية التي لدينا عن هذا الموضوع

ليست حقاً صورة جوفاء فإنها ستحل في نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التي تتوقعها منه ، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة ، (صفحة ٥٧ — ٥٨) .

ذهب وليم جيمس إذن إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا العملية . وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك ، بل إنه هو نفسه ليس إلا صورة نفكر لتعيش . وعلى ذلك ، فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا من صور الفعل أو العمل الناجح . فنحن لا نفكر في الخلاء وإنما وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة . والعقل كله في خدمة الحياة أو السلوك العملي . وليس ثمة حقيقة مطلقة بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التي ترتبط بنافع كل فرد منا في حياته . ولا وجود لفكرة حقيقية في ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقة عن طريق آثارها . ومعنى ذلك أن الحقيقة تُقْبَلُ على الفكرة وليست باطنة فيها : « الحقيقة ليست إلا حدثاً يُقْبَلُ على الفكرة » (وليم جيمس : البرجماتية ، صفحة ١٨٥) . وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة في المعتقد بل إلى ما يترجمه المعتقد من أثر عملي أو سلوكي . A belief is true when works وهذا ما يعبر عنه

بقيمتها المنصرفة فوراً its cash - value

ومن أجل ذلك يهاجم وليم جيمس صورنا الذهنية عن الأشياء ويقول إن هذه الصورة مهما بلغت من الوضوح فإنها لا يمكن أن تعدل الأشياء نفسها : فالنار العقلية لا يمكن أن توجد خشباً واقعياً والماء العقلي عاجز عن أن يطفىء نارا حتى ولو كانت هذه النار عقلية — اللهم إلا إذا قلنا تجاوزا — أنها تستطيع إطفاء هذه النار العقلية . . . وعلى العكس من ذلك فإننا إذ كنا يازاء أشياء أو أجسام واقعية . فإننا نستطيع دائما أن نحقق نتائجها الوظيفية . وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماما عن التجربة العقلية . . .

(وليم جيمس : « مقالات في التجريبية الراسخة أو الأصلية . Essays in Radical Empiricism ، الفقرة ٦) . وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة هامة وهي أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العقل أى أن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها فليس العقل إذن مصدر الروابط ، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص .

وقدم جون ديوى John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢) صورة جديدة للبرجمانية عرفت باسم مذهب الذرائع instrumentalism وكان ديوى متأثرا في معظم ما كتب بفلسفة دارون في التطور .

وقد ألف عام ١٩١٠ كتابا اسمه « تأثير دارون في الفلسفة » .

يرى ديوى أن حياة الانسان ليست فى جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبه ليتم له التوافق Adjustment مع البيئة المحيطة به والإنسان - أو الكائن الحى بوجه عام - لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مصيره حتما إلى الموت أو الأفكار ليست إلا هذه الوسائل أو الذرائع التى يتلبسها الإنسان فى حياته لتحقيق هذا التوافق . ونحن لانستطيع أن نتحدث عن وجود « تجربة » ، إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة أما إذا فشل الكائن الحى فى الاهتداء إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة . وهكذا فإن التجربة التى نلتقى بها عند ديوى مخالفة تماما لتلك « التجربة المعقولة » ، عند كانت كما شرحناها سابقا . والأحكام العقلية كما يفهمها ديوى ليست هى هذه الأحكام التى اعتاد المناطق أن يقدموها لنا ويربطون فيها بين موضوع عقلى ومحمول عقلى لوجود لهما فى الواقع بل هى الأحكام التى تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها معبرين عن « موقف » تجربى معين . وما أشبه الفيلسوف الذى يصدر أحكاما واقعية من هذا القبيل بالقاضى الذى لا يصدر حكمه إلا بعد أن يكون قد اطلع على « معاناة النيابة » ، واستمع إلى أقوال الشهود ، وعاش فى جو الجريمة التى يحكم فيها . فيجىء حكمه الذى يصدره فيما بعد معبرا عن الوقائع التى يحكم فيها .

(م . ١٠٠ - مقدمة الفلسفة)

وإذا كانت الرابطة في الأحكام المنطقية التقليدية لا تعبر إلا عن صلة فكرية بين الموضوع والمحول العقليين فإن الرابطة عند ديوى تؤدى وظيفة واقعية من حيث أنها فعل إسناد، تقوم فيها بإسناد محمول على موضوع في الواقع التجريبي وعن طريق فعل أو سلوك عملي . الأحكام العقلية التقليدية تعبر في نظر ديوى عن مجرد أحكام انتقالية أو عن مجرد مرحلة نظرية من مراحل التحقيق البرجماتى أو الذرائعى . وهى لا تصبح أحكاماً بمعنى الكلمة إلا إذا انتقلت إلى المرحلة العملية التى يصبح فيها الموضوع والمحمول كائنات وجودية تعيش فى المكان والزمان الواقعيين .

والإنسان يسعى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذى يعيش فيه . وبالتالى إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته . ويجب أن نفهم البيئة هنا لا بمعناها الطبيعى فقط بل بمعناها الاجتماعى كذلك . وعلى ذلك فإن التوافق الذى يهدف إليه الإنسان فى حياته المتصلة توافق طبيعى واجتماعى معاً . والحكم الحقيقى ليس هو فقط الذى يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذى يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين . وهذا يؤدى إلى الانتقال من البرجماتية الفردية إلى البرجماتية الاجتماعية التى تمثل عند ديوى نموذج الديمقراطية الحقة .

وهكذا ربط المذهب البرجماني الحقيقة بالفعل أو السلوك
العملي .

ولكن على الرغم من الاتجاه الواقعي الذي سارت فيه
البرجمانية إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البرجمانية بوجه
عام ما أخذ كثيرة سنقتصر هنا على ذكر أحدها فقط .

فالبرجمانية لا تقدم لنا بحثاً إيجابياً عن الحقيقة لأنها في صميمها
ليست إلا منهجاً لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة (وهي الأفكار
التي ليست لها آثار عملية) ، ومعنى ذلك أنها بحث سلبى عن الحقيقة
وليست بحثاً إيجابياً . وذلك لأنه إبتداء من المقدمة القائلة : إن كل
القضايا الصحيحة أو الحقيقية لها آثار عملية ، يريد المذهب البرجماني
أن يستنتج أو يستنبط هذه القضية الأخرى : إن كل القضايا التي
لها آثار عملية قضايا حقيقيه أو صحيحة ، وهذا قلب للقضية ينظر
إليه المناطقة والفلاسفة على أنه قلب غير مشروع . وذلك لأننا
إذا قلنا إن كل الغربان طيور سوداء ، فلا يسوع لنا هذا القول
أن نحكم بأن كل الطيور السوداء غربان ، وإنما كل ما نستطيع أن
نستنتجه من القضية الأولى هو أن الطير الذى ليس له لون أسود
لا يمكن أن يكون غراباً . وهذا يجعلنا نستبعد الطيور غير السوداء
من دائرة الغربان ، والاستبعاد منهج سلبى للكشف عن الحقيقة ،

وليس إيجابياً بحال من الأحوال . وهذا ما يحدث تماماً بالنسبة للقضية . كل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية . فكل ما نستطيع أن نستنتجه من هذه القضية أن القضية التي ليست لها آثار عملية لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية ، أى أنها قضية خاطئة . وهذا يجعلنا نستبعد من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التي ليست لها آثار عملية . والاستبعاد منهج سلبى فى الكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً . لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه لا يقودنا إلى الحقيقة إنه يكتب بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو خاطئة لأنه لا يوجد لها آثار عملية . ولكنه لا يستطيع أن يحكم بصدق القضية اعتماداً فقط على أن لها آثاراً عملية .

وفضلاً عن ذلك فإن معيار الحقيقة لا يمكن أن نحصره فقط فى الميدان الضيق المحدود الذى يرتضيه البرجماتى ، وهو ، الآثار العملية للفكرة . فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلاً ليس محصوراً فيها تترجمه هذه القضايا من آثار عملية فى دنيا الواقع والعمل الناجح . فقد آمنت الإنسانية على مر العصور بمفاهيم أخلاقية كثيرة ولكنها — على الرغم من إيمانها المطلق بها — لم تحاول أن تبحث عما لها من آثار عملية . وقد ربطت وليم جيمس بين صدق الحقيقة وبين نتائجها العملية المباشرة أيضاً . وذلك لكى

يوسع من ميدان الفكرة أو الحقيقة البرجماتية بحيث أنه لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لها نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيجب علينا أن نستبعداها .

وهذه مغالاة لا نستطيع أن نوافقها عليها . فالإنسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط في حياة الإنسان ، ولكنها لا تستطيع أن تؤدي إلى نتائج مباشرة . ومع ذلك فستظل تقيم لها وزناً وتولي لها الإحترام الواجب .

ثم إننا نتساءل أخيراً . هل الواقع الفلسفي هو مجرد الواقع العملي المؤدى إلى خدمة الإنسان في حياته العملية — كما يدعى البرجماتي — أم أنه أرحب من ذلك وأكثر شمولاً ؟ إننا لو سلمنا بهذا لأصبحت الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العملي ولأصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العملي . وقد يؤدي هذا إلى هدم الفلسفة نفسها باعتبارها بحثاً إيجابياً عن الحقيقة .

هـ - التجربة الوجودية

الحدس ، الفعل البرجماني ، التجربة الوجودية كلها طرق قدما
الفلاسفة للشورة على المعرفة العقلية .

وقبل أن نعرض لشرح التجربة الوجودية يحسن بنا أولاً أن
نحدد ما نقصده من كلمة ، تجربة ، هنا . فواضح أن التجربة هنا
ليست تلك التجربة العملية أو التجربة التي يجريها العالم في معمله
experiment . والتجربة هنا ليست كذلك ، التجربة المعقولة ،
التي يقوم فيها فيلسوف عقلي ككانت مثلاً بنشر مجموعة من
الإطارات والصيغ العقلية على الأشياء ليلفها فيها لفاً . والتجربة
هنا أيضاً ليست هي ، التجربة البرجمانية ، التي تقاس فيها صحة الفكرة
بما لها من آثار عملية ناجحة فقط . فإلى إذن هذه التجربة ؟ إنها
التجربة الحية التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلاً مباشراً مع محيطه
الذي يعيش فيه عن طريق « مواقف » Situations محدودة .
والإنسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه
البشري ، أى ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب
نظرية المعرفة . والفلسفات الوجودية هي تلك الفلسفات التي كان
لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أى بحقيقته الواقعية

وتجربته الحية . فهي لا تريد أن تبدأ مثلاً — كما فعل ديكارت — من الفكر لتصل إلى الوجود . وإنما تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التي لا تتجزأ ، ألا وهي وجود الإنسان في العالم *l'être - dans-le monde* . فوجود الإنسان في العالم حقيقة واقعية لا يحتاج لكي نصل إليها أن نبدأ من نقط ملتوية بعيدة عنها : مثل : المعرفة ، الذات ، العقل ، الماهية .

نستطيع أن نقول إذن أن الفلسفات الوجودية كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أى بكيانه البشري الواقعي الموجود في العالم وتجربته الحية التي تجعله يعيش وجود ومواقفه . وهي تهتم بالوجود البشري وبالتجربة الحية باعتبارهما الوسيلة المثلى التي يعرف الإنسان العالم عن طريقها .

والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالإنسان ، فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم . إهتم به سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض واتجه بها من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان . واهتم به بسكال الذي قاوم الاتجاه العقلي عند ديكارت ووجه نظره إلى الإنسان من حيث أنه كائن موجود في العالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعلمه ومعرفته ، قائلاً كلمة المشهورة . « إن للقلب منطقاً هيئات للعقل أن يفهمه » .

Le coeur a des raiaons que la raison ne comprend pas

واهتم بالإنسان كذلك كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحيين الذين رأوا فيه أبدع تجليات الذات الإلهية وأكثرها تحمقاً لها . واهتم به ومازال يهتم به أدباء كثيرون عن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتحريتهم الحية لا بعقلهم وتفكيرهم . وعبروا عن تجاربهم الحية في مذكرات أو يوميات بعدوا فيها عن التفكير المذهبي الشاخص . بل ونستطيع أن نضيف إلى زمرة الوجوديين أناساً كثيرين آثروا أن يستمعوا إلى الوجود بقلوبهم وعواطفهم وتجاربهم الحية وذلك عن ميل طبيعي فيهم . وهؤلاء هم الذين قصدهم كيركجوردد حين قال : « إن هناك أناساً كثيرين عاشوا وماتوا ولم يفتنوا أنهم وجوديون » .

ومع ذلك فمن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم ، وهم : كيركجوردد Kierkegaard (١٧١٣ - ١٨٥٥) ذلك الفيلسوف الدانماركي ، المتوحد ، الذي اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيئته ريجين وفسخه الخطبة بعد ذلك أساساً لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية . وإذا تكلمنا عن كيركجوردد فلا بد أن نذكر كارل ياسبرس Karl Jaspers (١٨٨٣) ومارتين هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٩) ، وهما الفيلسوفين الألمانين المعاصرين الذين قرأ كيركجوردد وأعجابه وأضافا إلى تفكيره عناصر جديدة جعلت فلسفته تتخذ طابعاً عاماً

وخرجت بها من المعنى الضيق للوجود الذاتى Existence إلى علم الوجود العام Ontologie . وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة هناك أصحاب مدرسة باريس الوجودية وهم : جان بول سارتر Jean Paul Sartre (١٩٠٥) وميرلوبونتي M. Merleau - Ponty (١٩٠٨) وغيرهما ، وهم الممثلون الحاليون للوجودية الإلحادية في فرنسا ، وأخيراً فإن هناك ممثلاً معاصراً للوجودية المسيحية في فرنسا هو جبريل مارسل Gabriel Marcel (١٨٨٩) . وعلى الرغم من الخلافات الكبيرة التى تفرق بين هؤلاء الفلاسفة بعضهم وبعض بحيث أن بعضهم لايسمون « وجوديون » ، بل « فلاسفة للوجود » ، فحسب مثل كيركجوردد وياسبرس وجبريل مارسل ، وبذلك يكون لفظة « وجودى » ، أو فيلسوف وجودى قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التى يزعّمها سارتر وميرلوبونتي . وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيدجر لا يريد أن يكون وجودياً يبحث فى الوجود الذاتى الخاص Existence ، وإنما يفضل أن يبحث فى الوجود العام L'Etre . وعلى الرغم من الخلافات الشديدة التى قامت أخيراً بين الوجوديين أنفسهم وأدت إلى الخصومة بين سارتر وميرلوبونتي . على الرغم من كل هذا فإنا نستطيع أن نتحدث عن هؤلاء الفلاسفة جميعهم باعتبار أنهم يفتنون إلى إتجاه واحد فى الفلسفة .

الفلسفة الوجودية ثورة على نظرية المعرفة ، ورد فعل ضد
الاهمية التي أضفتها عليها الفلسفات العقلية فإذا كان ديكارت
قد قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » ، ليعلى بذلك من قيمة
التفكير العقلي ، وليقرر أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود
فإن كبير كجوردير د عليه قائلاً : « كلما ازدادت تفكيراً أقل وجودى ،
أو « أنا أفكر » ، فأنا لست موجوداً » ، وذلك ليقول من قيمة
العقل كوسيلة لمعرفة الوجود ، ويعلى فى الوقت نفسه من قدر
التجربة الوجودية الحية . وإذا كان الفلاسفة العقليون يبدأون
فلسفاتهم من العقل باعتبار أنه هو الذى يمثل الإنسان : السكائن
العاقل ، أو الحيوان الناطق ، كما عرفه أرسطو ، فإن الوجوديين
وفلاسفة الوجود يبدأون فلسفاتهم من الوجود الإنسانى كله ،
باعتبار أنه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ ، ويجعلون محور تفكيرهم
منصباً على وجود الإنسان فى العالم والتحامه معه التاماً مباشراً .
وهذا هو ما يقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشرى فى العالم
être-dans-le monde . وإذا كان العقليون قد بدأوا بأن وضعوا
الكوجيتو فى مقابل الواقع ، أو الذات العاقلة فى مقابل الموضوع ،
أو الأنا فى مقابل العالم ، ومن ثم تعذر عليهم بعد ذلك أن يصلوا
بينهما ، فإن أصحاب الفلسفات الوجودية آثروا أن يتفادوا هذا
الفصل المصطنع ، وبدأوا من « الوجود البشرى فى العالم » .

لكيلا يتسبوا أنفسهم بعد ذلك في إيجاد الصلات بين العقل والواقع . وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الإنساني باعتبار أنه يمثل جميع البشر على السواء ، وذلك لاعتقادهم الرئيسى بأن البشر جميعهم يسكنون نسخة واحدة فإن الوجوديين لا يؤمنون بهذا ، بل يعتقدون على العكس من ذلك أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكون في حد ذاته قلعة من الفردانية الخاصة به وحده . ولذلك فإن الوجوديين يعتقدون أن كلا منا له عالمه الخاص ، وله تجاربه الخاصة التى يحياها بنفسه ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو ، ويعانها كمعاناته لها ، ويعبر عنها كما يعبر هو عنها . ومن أجل هذا السبب نفسه حرص الوجوديون فى مسرحياتهم التى قدموها لنا (ويجب أن نلاحظ أن الوجودية قد لجأت للتعبير عن آرائها الفلسفية إلى الأدب الروائى ، وإلى التمثيلات المسرحية ، لأنها أكثر صدقاً فى ترجمة الحياة الوجودية المضطربة من الكتابة على طريقة التأليف المنهجى المرتب التى ألغناها فى الكتب الفلسفية المذهبية) على أن يعطوا أبطالهم صوراً مختلفة متناقضة ، ليفهمونا أن البشر ليسوا نسخة واحدة كما كان يظن العقليون . وهكذا فإن الفيلسوف الوجودى يلجأ إلى فردانيته التى تظهر له خلال عالمه الخاص ، وينعكف على ذاته فيجتر تجربته الحية بينه وبين نفسه ، ويترك نفسه على سجيته

بين أمواج عاطفته المتأججة وصيرورة ذاته المتجددة . ولذلك فإن التفكير الوجودى تفكير فيه قلق وفيه توتر ، وفيه حرارة ، وفيه مد وجذر ، وذلك كله فى مقابل التفكير العقلى الواضح السهل الذى يسير فى مستوى واحد ، وبلغ من سهولته أن أصبح ضحلاً ، وبدى عاجزاً عن الوصول إلى هذه التجارب المختلطة المضطربة التى توجد فى منطقة تحت منطقة التصورات العقلية الباردة .

والإنسان فى نظر الفلاسفة الوجودية كائن ممزق ، يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد بحيث يخلف فيه أحاديث عميقة ، ويتركه مشخناً بالجرأح . ولذلك فإن الوجوديين يبعدون عن هذا الهدوء الباطنى الذى نلتقى به عند الفلاسفة العقلانيين ، ويتخذون شعاراً لهم قول تولستوى : « إن الهدوء خيانة للحياة النفس » .

والوجود الإنسانى عند الوجوديين وجود تاريخى . وهذا هو مايسمونه بتاريخية الوجود 'Geschichtlichkeit' . وليس المقصود بذلك أنه وجود له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت ، بل المقصود بذلك أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حيية ، وتجعله وجوداً متزماً يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة .

والوجود الإنسانى يتصف كذلك بالاختيار الحر : وبكل ما فى هذا الاختيار الفردى من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة .

فالإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله . والأمركله بيده .
ولعل هذه الحرية هى التى أدت إلى ذبوع اسم الوجودية وانتشارها
فى أوساط خاصة . ولعلها كذلك هى المسئولة عن التشويه الذى
أصاب الوجودية كحركة فلسفية .

ولكن الفلاسفة الوجوديين لا ينظرون إلى هذه الحرية على
أنها حرية مطلقة ، بل عل أنها حرية مقيدة . ويرون أن الاختيار
الذى يتميز به الوجود الإنسانى لا يوجد إلا مصاحباً لعدم
الاختيار ؛ وهذا الأخير يتمثل لديهم فى المقاومة التى تعترض
الإنسان فى حياته عن طريق العقبات أو الحواجز التى تعترض
حريته .

والوجود الإنسانى عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق
لذاته ، يسعى دائماً إلى الخروج من ذاته وإلى البحث وراء شىء
آخر يغير ذاته وإلى تحقيق إمكانيات جديدة لنفسه . وهو من
أجل ذلك دائم الحركة ، يتعدى نفسه دائماً ، ويتطلع إلى تحقيق
مشروعاته .

والفلاسفة الوجوديون بعد هذا لهم جو خاص يعيشون فيه
هو جو الحسر L'angoisse والهم le souci ، ذلك لأنهم قد
تصوروا الفرد على أنه إنسان ألقى به فى الكون إلقاء وترك وحده
مع الطوفان .

والخلاصة أن التجربة الوجودية وسيلة مباشرة للإلتحام بالحياة في مواقف خاصة يشعر فيها الفرد بمعاناته الذاتية لتجربة خاصة تظهر له من خلالها حريته المقيدة ، وفردانيته المهمومة .

وعلينا الآن بعد هذا العرض السريع لبعض خصائص التجربة الوجودية أن ننظر إليها من جانبها التشاؤمي العدمي . فهناك تيار عام يجمع معظم الفلسفات الوجودية ويتمثل في معارضة هذه الفلسفات لتقدم البشرية . وهذا التيار يقوم على مجموعة من الأفكار منها : ١ - فكرة الإنسان وقد ألقى به في الوجود إلقاء وترك وحده ٢ - فكرة العدم (ونلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسارتر اسمه الوجود والعدم *L'Être et le Néant*) باعتباره داخلاً في نسيج الوجود دخلاً استثنائياً بحيث يصطدم به الفعل الإنساني ويحيل حركته وفاعليته إلى ثبات وحيويته إلى موات . فسارتر مثلاً يصور لنا الأشياء تصويراً استثنائياً جامداً لا يتفق مع تطورها وحركتها . فهو يقول إن مجموعة الأشياء (وهو ما يطلق عليه اسم الوجود في ذاته ، *l'être - en - soi*) في مقابل الوجود لذاته *l'être pour - soi* وهو يمثل عنده الشعور أو الانا قد انتهى تطورها الذاتي ، وأصبحت تمثل في الكون وجودات صماء ، صلبة ، كثيفة ، مظلمة غارقة في ظلامها . وهذا التصوير الاستثنائي لوجود الأشياء هو الأساس في تصور سارتر للعدم

باعتباره داخلا في نسيج الوجود دخولا يحمّد الفعل ويعوقه .

٣ — فكرة استحالة تحقيق إمكانيات الفعل والوصول إلى هدف ما . فسارتر مثلاً يعرف الإمكانيات بأنها إمكانيات غير ممكنة . ومعنى ذلك أن الإنسان يتصور بينه وبين نفسه أنه قادر على تحقيق مشروعات وإمكانيات لا حصر لها ، ولكنه سرعان ما يكتشف أن تحقيق هذه الإمكانيات في دنيا الواقع مستحيل . وهيد جريرى أن المحاولات التي يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة تذهب كلها أدراج الرياح لأنه كلما اقترب منها ابتعدت هى عنه ، ولن يصل الإنسان بعد هذه الذبذبة إلى شيء إيجابى في تقدمه نحو الحقيقة .

٤ — وينتج من شعور الإنسان بعجزه شعور آخر يتمثل في شعوره بعدم الاكتراث أو باللامبالاة أمام الوجود كله . وهذه اللامبالاة تعبير آخر لحالة الاتراكسيا التي نجدها عند بعض الشكاك اليونان من أمثال فورون . فالوجودى لا يحفل بشيء ، غير مكترث بكل شيء . لأنه يؤمن بأن الوجود كله ليس شيئاً وبأنه هو نفسه عدم فى عدم .

٥ — وهذه اللامبالاة أو الاتراكسيا الوجودية الناتجة عن شعور الإنسان بالعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود

لأنهم L'absurdité de l'existence . فالوجود كما يفهمه الوجودى وجود ملغز ، لا يبين عن نفسه ، معقد أشد التعقيد . وهو لهذا كله لا يخالف للإنسان إلا الحسرة والشعور بالعجز وعدم الاكتراث .

٦ — فكرة النظر إلى الأشخاص الآخرين في المجتمع على أنهم وجدوا فقط ليسلبوني حريقى وليضعوا العقاب في طريقى .
فسارتر يصف الآخرين بأنهم الجحيم بعينه L'enfer c'est les autres وله تحليلات مشهورة في « النظرة ، le regard » وكيف أنها عندما يسلطها الآخرون على أفق فى مكانى لا أرىم ويشل تفكيرى وحركتى على السواء . — هـ وفصلا عن ذلك فإن أكثر الوجوديين يقدمون لنا صورة قائمة حالكة للواقع وللحياة ، فالحياة عندهم هى حياة الحسرة النفسى والمم والقلق والتشاؤم . وهيدجر يعرف الإنسان بأنه كائن — الموت ، أى أنه الكائن الذى يدخل الموت فى نسج وجوده . وسارتر يقول لنا إن الإنسان يشعر دائما فى كل لحظة من وجوده بالتثيان La Nausée (وهذا عنوان أحد كتبه) — أى الرغبة فى القىء . . . إلى آخر هذه الأفكار العدمية التشاؤمية التى فى الفلسفات الوجودية .

وإذا نظرنا بعد ذلك إلى الفلسفات الوجودية من ناحية

طبيعة المعرفة التي تقدمها لنا عن العالم ومن ناحية التيار الفلسفي العام الذي يطبعها وجدنا أنه على الرغم من جهودها في الوقوف في منتصف الطريق بين المثالية والواقعة إلا أن المذاهب الوجودية قد بدت لنا على أنها مثالية من نوع جديد . فالوجودي يهرب من الواقع عن طريق الخيلة ويحيل هذا الواقع إلى واقعه هو والوجود العام إلى وجوده هو الخاص . وفضلا عن ذلك فقد كانت المثالية تكسني بأن ترى الواقع من خلال الذات العارفة وتعلق وجود الأشياء الخارجية على هذه الذات وتربط وجودها بعجلة التفكير ومقولاته وقوانينه بحيث تنظر إلى التفكير في نهاية الأمر على أنه هو الذي يخلق وجود الأشياء . فجاءت الوجودية وعارضت هذه المثالية العقلية المتطرفة وقالت إن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء ، ومن ثم ذهبت إلى قيام وجود مستقل للأشياء عن الذات . وهذا عدول عن التيار المثالي العقلي لاشك فيه ولكن الوجودية عادت فسحبت باليسار ما أعطته باليمين . فقالت إنه إذا كان وجود الأشياء مستقلا عن الذات العارفة فإنه مرتبط بتجربتي الوجودية الشخصية بإزائه ووجوده ينحل في نهاية الأمر إلى ما يدولى أنا منه ، من الزاوية التي أنظر إليه . وهذا في نظرنا — ليس إلا ترديداً لأقوال السفسطائية مع ألباسها ثوبا جديداً ، غاية في البراعة والإتقان .

وأخيراً فإن الوجودية قد حصرت الديالكتيك القائم بين الفرد والمجتمع في دائرة ضيقة جداً وهي دائرة : «أنا والغير» ، moi — autrui . وذلك لأنها تنظر إلى الأفراد الآخرين فرداً فرداً باعتبار أن كلا منهم يكون عالماً خاصاً من الفردانية وباعتبار أنى لا أنعامل معهم في المجتمع إلا على أساس هذه النظرة الفردية . ونحن نعلم أن الأفراد الآخرين لهم حقل آخر أوسع من هذا الحقل الضيق يمتدون بجذورهم فيه ، وأعنى بذلك حقل المجتمع المتكامل . لكن الوجودية لا تهتم بالمجتمع المتكامل ولا تنظر إلى المجتمع إلا على أنه مجموعة من الأفراد المتوحدين المنعزلين الغارقين في اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية .

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

في هذا الفصل سنعرض لطبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية . فتحدث أولاً عن أشهر الاتجاهات المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي في لاماديته وعند كانت في مذهبته النقدي ، والمثالية المطلقة الموضوعية عند هيجل ، وأخيراً المثالية في العلم . ثم نتحدث بعد ذلك عن فلسفة الظاهرات عند إدموند هوسرل باعتبارها فلسفة يثن يثن : بين المثالية والواقعية . وأخيراً نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية .

١ - المثالية

المثالية بالغي العام لها كما يقول لالاند Lalande في معجمة الفلسفي هي « الاتجاه الفلسفي الذي يَرُجِع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة . والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية » . أو هي المذهب الذي يقول « إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن . . . وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة . أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدركة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك » . وهي ليست كالبرجماتية أو الحدسية مجرد وسيلة للمعرفة . إذا أنها تكون مذهباً قائماً بذاته ونظرة شاملة للكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كل منها ولكنها تتفق جميعها في تصورها للطبيعة المعرفة وفي الاتجاه العام الذي يطبعها .

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين . الأولى سلبية أي تقرر حقيقة سلبية ، والثانية إيجابية أي تقرر حقيقة إيجابية . أما الأولى فتقرر أن استقلال الطبيعة واكتفاءها بذاتها ليس إلا مجرد وهم لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها إلا أنها تعتمد فعلاً على شيء آخر غيرها . والقضية الثانية

الإيجابية تقرر أن هذا الشيء الآخر الذي تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح سواء في ذلك العقل الفردي البشرى أو العقل السلكى الإلهى .

وسنعرض الآن لبعض صور المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي وعند كانت ، والمثالية المطلقة أو الموضوعية عند هيجل ثم نتكلم أخيراً عن المثالية فى العلم .

١ — المثالية المفارقة عند أفلاطون :

يصور لنا أفلاطون فى محاوره السفسطائى المعركة القائمة بين المثاليين والمسادين على أنها معركة بين الآلهة والشياطين . فالمثالية عند أفلاطون تعنى : ١ — وجود مثل أو صور للأشياء ٢ — وجود هذه المثل مفارقة للأشياء ٣ — قيام هذه المثل المفارقة فى عقل إلهى يمثل عنده صورة الصور أو أعلى المثل درجة وأسمائها مرتبة ولذلك فإن مثالية أفلاطون المفارقة يصح أن نسميها كذلك بالمثالية الإلهية .

ولكن أفلاطون لم يثبت على نظرية واحدة فى مثاليته . فهناك نظريته التى عرضها فى محاورتي فيدون والجمهورية . وهناك نظريته التى عرضها فى محاوره برمنيدس . وهناك نظريته التى عرضها فى

محاورة السفسطائي . وتناخص نظريته الأولى في أنه قال بوجود نوعين من المعرفة . معرفة غير صحيحة وهى المعرفة المادية التى تأتى لنا عن طريق الحواس ، وأخص خصائصها التغير ، ومعرفة صحيحة وهى المعرفة التى تأتى لنا عن طريق النفس ، وأخص خصائصها الثبات . وهو يلخص هذه النظرة فى الجمهورية إذ يقول : « إن أحط أنواع المعرفة يشارك فى الصيرورة والتغير فى حين أن أرقاها يتعلق دائماً بالوجود الثابت » (الجمهورية : ١٤٤ ا) . ومعنى ذلك أن عالم المثل كما تصورته فيدون والجمهورية هو عالم الثبات فى مقابل عالم الحس المتغير .

ومنذ محاورة برميندس يبدأ أفلاطون فى التساؤل : إننا إذا قلنا إن المثل قائمة مفارقة للبادة ، موجودة بذاتها وفى ذاتها ، فقد يذهب بها الحال إلى أن تصبح غير معروفة على الإطلاق . لأننا ما دمنا موجودين فى عالم الحس المتغير ، فكيف سيتسنى لنا — ونحن نشارك فى عالم التغير — أن نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتاً مطلقاً ؟ ومن أجل ذلك فلا بد أن يشتمل عالم المثل على شئ من التغير والحركة لئلا نستطيع أن نصل إلى معرفته . وهكذا يقرر أفلاطون فى هذه المحاورة أن الواحد لا وجود له ، إلا بالاختلاف (جمع غير أو الأشياء الأخرى غير الواحد) وأن الوحدة لا تقوم إلا بالكثرة وفى الكثرة وأن الثبات لا يفهم

إلا بالتغير وفي التغير ، فالمثل تشارك إذن في التغير والحركة .
وذلك من ناحيتين : من ناحية أنها مثل متعددة وليست مثالا
واحداً فقط ، فهذا التعدد يؤدي إلى نوع من السكثرة في عالم
المثل نفسه ، ومن ناحية أنها مثل أو صور عقلية تشارك في الأشياء
المحسوسة المتكثرة بطبيعتها والحق أن محاورة برمنيدس - كما
يقول الأستاذ جان فال الأستاذ في جامعة السوربون في كتابه عن
" محاورة برمنيدس ، تمثل أزمة أو نقطة تحول في تفكير أفلاطون
المثالي بحيث نستطيع أن نتحدث بعد هذه المحاورة عن نوع
من واقعية أفلاطون التي تتمثل في إقراره مشاركة المحسوسات
المتغيرة في المثل ..

فند لمحاورة برمنيدس نستطيع إذن أن نتحدث عن تطور في
فكر أفلاطون . ولكن " أزمة " محاورة برمنيدس لم تنته
بأفلاطون إلى واقعية بالمعنى الصحيح وإنما إلى تعديل في مثاليته
الأولى وهي المثالية المفارقة فبعد أن كان يقول إن المثل قائمة
مفارقة في عالم خاص بها ولم يحدث أن شاركت في الوجود الحسي
المتغير ، بعد أن قال بهذا أصبح يقول بعد أزمة محاورة برمنيدس
إن المثل تشارك في التغير . يقول أفلاطون : " على الفيلسوف
الذي يقدر المعرفة حق قدرها أن يتمثل بالطفل الذي يقدم له
شئان ليختار بينهما فيختار الإثنين معاً . عليه أن يقرر أن الحقيقة

قائمة في كل ما يتغير وكل ما هو ثابت معاً .

ولكن المثل بعد أن تشارك في العالم الحسى تترك هذا التغير الحسى ، كما تركت من قبل الثبات ، وتذهب إلى حقيقة أخرى مغايرة للثبات والتغير معاً . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أفلاطون في محاوره السفطائى . ويقول أفلاطون على لسان الغريب في محاوره السفطائى : « والآن ، فانك تتصور الحقيقة على أنها شيء ثالث يوجد فوق هذين الاثنين ، ويرد عليه تيتانوس قائلاً : إن الحقيقة إذن ليست في الحركة والثبات إذا اخذا معاً أو إذا اخذا متعاقبين بل في شيء متميز أو مختلف عن كليهما . فالمثل إذن في الصورة الأخيرة التى قدمها أفلاطون عبارة عن صور نوعية للأشياء توجد فوقها وتشارك كلها في مثال الخير الذى هو واهب الصور عند أفلاطون .



ب — المثالية الذاتية :

سنحدث هنا عن مذهبين : ١ — الالامادية عند جورج باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) ٢ — المثالية الشارطة أو النقدية عند كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) . ومن الغريب أن كانت قد نقد باركلى

وعارض مثاليته التي بدت له على أنها نموذج المثالية اليقينية التوكيدية التزمتية *Pidéalisme dogmatique* . وقدم لنا في مقابل هذه المثاليته مثاليته النقدية أو الشارطة التي تهتم بوضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة . ولكن هذا النقد الذي وجهه كانت إلى باركلي وفرّق على أساسه بين مثاليته هو ومثالية باركلي لا يمنعنا مع ذلك من أن نتحدث عن المثاليتين تحت باب واحد ، ونضع لهما عنواناً واحداً هو : المثالية الذاتية . وهذا هو مافعله كثير من مؤرخي الفلسفة .

١ — المذهب اللامادى عند باركلي :

رأى باركلي أن الطريق إلى الحقيقة من فرط ما أنقله الفلاسفة في تجريداتهم ومصطلحاتهم الجوفاء قد سُدَّ دوتنا حتى لم نعد بقادرين على تحصيل الحقيقة . وقال إننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لانرى شيئاً مع أننا لو تعمقنا الحقيقة لوجدنا أننا نحن الذين قد أثّرنا القبار ومن ثم أصبحنا عاجزين عن رؤية شيء ما .

إن الفلاسفة يدعون قيام جوهر مادي خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من امتداد وشكل ولون وطعم ورائحة إلى غير ذلك من

الصفات التي نصف بها الشيء المادى . وعلى العكس من ذلك ذهب
باركلى إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا فى عقلى أنا لأنها
ليست فى نهاية الامر إلا أفكارى أنا عن الشيء المادى أو صورى
الذاتية عنه . هذا الجوهر المادى إذن ليس إلا مجرد وهم باطل .
فعلينا إذن أن نتخلص منه ونأتى وجوده . ومن أجل هذا ، سمي
باركلى مذهبه باللامادية ، أى المذهب الذى يلغى وجود المادة
أو الجوهر المادى ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج
عقولنا مستقلة عنها . وينظر إليها فقط على أنها الصور الذهنية التى
يخلقها العقل على الأشياء .

يقول باركلى فى نص مشهور فى كتابه « رسالة فى مبادئ
المعرفة البشرية » .

A Treatise Concerning The principles of Human Knowledge

« سل البستاني لم يعتقد بوجود هذه الشجرة فى الحقيقة
وسيجربك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلبسها ، وفى كلمة
واحدة لأنه يدركها بحواسه . فالشجرة فى رأى البستاني ليست
موجودة إلا من حيث أنه يدركها بحواسه فقط . ووجود المادة
الذى يؤكد البستاني يختلف عن وجودها المجرد الذى يقصده
الفلاسفة ، إذ هى لا تدل عنده إلا على كونها مدركة بحواسه .
ومن ثم وصل باركلى إلى مبدئه الأشهر . وهو : وجود الشيء

إدراكه أو قائم في كونه مدركا 'esse est percipi' أو أنه قائم
في فعل الإدراك الذي يقوم به الشخص المدرك aut percipere
وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل في رأى باركلي إلى
وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين . وفي كتابه
'An Essay towards' أو الإصدار ،
A New Theory of Vision الذي ألفه وهو في سن العشرين
ذهب باركلي إلى إلغاء الوجود الواقعي للمكان وإلى إلغاء المسافة
التي تهيؤ لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة
في المكان مستقلة عن إدراكنا . ومعنى ذلك كله أن باركلي ألغى
وجود 'المادى' the material واستبدل به وجود المحسوس
the sensible . أى أنه لم يعترف إلا بما يظهر لنا من الأشياء من
خلال إدراكنا وحواسنا ، وقال إن الأشياء ليس لها وجود
وراء وجودها المدرك . وهكذا ربط باركلي وجود الأشياء
بمجرة الإدراك . وقال إن العقل أو الإدراك ليس فقط مستولا
عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء لأن الأشياء
لاوجود لها إلا بالقدر الذي أدركها ولأن وجود هذه الأشياء
لا يتكشف لى إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء
منفصل عن فعل إدراكها .

هذه اللامادية عند جورج باركلي تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية المنطوقة .

ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية . وذلك لأنه بعد أن قيد باركلي وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو ، تساءل هل معنى ذلك أننى إذا أغمضت عيني مثلاً عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألسها وقطعت صلة جميع حواسى بها ، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجوده ؟ لو كان هذا صحيحاً لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم . لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عيني عنه أم لا — وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه ، وهو العقل الإلهى أو الله . وهكذا أتخذ باركلي فلسفته من الذاتية المطلقة التى يؤدى إليها مذهبه اللامادى ، لأنه اعترف بالوجود الواقعى للعالم عن طريق العقل الإلهى . وهو فى هذا وثيق الشبه بديكارت فى مثاليته المنهجية — أو كما يحلو لكأن أن يسميها — فى مثاليته الإشكالية idéalisme problématique لأن وجود الله عند ديكارت هو الأساس فى وجود العالم .

٢ — المثالية النقدية أو الشارطة عند كانت :

مثالية كانت لها صفتان رئيسيتان : فهى مثالية نقدية ، وهى مثالية شارطة أو ترنسندنتالية transcendental . هى نقدية لأنها

تهتم نوضع الحدود التي يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن كانت قد رأى أن العقل الإنسانى يخول لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تند عن طاقته البشرية وتلقى به في آفاق لا قبل له بها ، وهذه الموضوعات موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث في الله والبحث في حرية الإرادة والبحث في النفس وخلودها . وعلى العكس من ذلك قدم لنا كانت فلسفة محصورة في حدود التجربة الممكنة ، أى التجربة التي يستطيع العقل الإنسانى أن يتناولها . ومن الناحية الثانية ، تتصف مثالية كانت بأنها مثالية ترندنتالية ومعنى ذلك أنها المثالية التي تهتم بوضع الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة . وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبار انها قائمة في داخل التجربة ، مباطنة لها . ومعنى الشروط الأولية إجمالاً أنها الشروط العقلية التي يضعها العقل دون أن يعتمد على التجربة . ورأى كانت أن هذه الشروط تتعلق بحسب ، بالتجربة الممكنة ، أى أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية بحسب .

بدأ كانت مثاليته بالتفكير في طبيعة المكان والزمان . فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان والمكان إطار اتواريخائىم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التي نعرف بها

المكان والزمان . فترامى له أننا لانعرفهما عن طريق التجربة الحسية . وذلك لأننا لانستطيع أن نسقط من حسابنا جميع محتويات المكان وموضوعاته دون أن نخشى فكرتنا أو الصورة التى يكونها عقلنا عن المكان . وهذا يثبت لنا أننا ندرك المكان إدراكا يختلف عن إدراكنا لمحتوياته . فنحن ندرك محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ولكننا ندرك المكان نفسه عن طريق العقل . وفضلا عن ذلك فإننا نتصور المكان على أنه لامتناه . وليس فى التجربة الحية سوى مقادير متناهية . وهذا دليل آخر على أن فكرتنا عن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من التجربة الحسية . وما قلناه عن المكان ينسحب كذلك على الزمان لأن صورتنا العقلية عن الزمان مختلفة عن لحظات الزمان التى نستطيع أن نجري عليها المقاييس المختلفة (الساعة مثلا) ، والتى ترتبط دائما بموضوعات المكان . هذا فضلا عن أننا نتصور الزمان — تماما كتصورنا للمكان — على أنه لامتناه فى حين أن لحظاته متناهية وهذا يدل كذلك على أن الصورة العقلية التى لدينا عن الزمان ليست مشتقة من التجربة الحسية .

ويطلق كانت على المكان الصورة الاولى للإدراك الحسى الخارجى كما يطلق على الزمان الصورة الاولى للإدراك الحسى الباطنى . أما العلم الاولى الخاص بالمكان فهو علم الهندسة . والعلم

الأولى الخاص بالزمان هو الحساب . أما علم الحركة أو الميكانيكا فهو خاص بالمكان والزمان الأولين معاً .

وصورتا المكان والزمان هما صورتا الحساسية *la sensibilité* أى صورتا الإدراك الحسى : سواء منه الإدراك الحسى الخارجى الخاص بالأشياء أو الإدراك الحسى الباطنى الخاص بالظواهر النفسية الباطنية . والمكان والزمان صورتان ندرك عن طريقهما الصفات الرئيسية للأشياء وللظواهر النفسية ، أى : صفة الامتداد مثلاً بالنسبة إلى الأشياء وصفة التتابع أو التالى الزمنى بالنسبة إلى الظواهر النفسية . وقد أوضح كانت هذا فى القسم الخاص ، بالحساسية الشارطة ، فى كتابه الرئيسى : « نقد العقل الخاص » ،

Critique de la raison Pure

ولكن الذات العارفة لاتتكون من ملكة الحساسية فقط وإنما تشتمل على ملكة أخرى هى ملكة الذهن *L'entendement* وهى الملكة الخاصة بالإدراك العقلى . وذلك لأن الأشياء بعد أن ندرك إدراكاً حسياً لابد أن تشكل تشكيلاً عقلياً عن طريق المقولات *catégories* العقلية وهى مثل الوحدة والكيف والكم والعلاقة والجوهر والعلية ... الخ . وهذه المقولات تصورها كانت على أنها قوالب عقلية تصب فيها الأشياء أو تنشر على الأشياء فتجعلها « معقولة » وتخضعها لفاعلية العقل . وهى كما نرى

خاصة بالصفات الثانوية للأشياء . فإدراكى لشيء ما لا بد أن يكون مشتملا على إدراك لكيفياته (لونه وشكله مثلا) ولكمه (حجمه) ولا بد كذلك أن أدرك علاقته بالأشياء الأخرى .. الخ . هذه الصفات الثانوية جميعها لم يقل كانت بأنها قائمة في الأشياء بل ذهب إلى أنها من « تشكيل ، العقل .

ومعنى ذلك أن العالم كله أصبح عن طريق ملكتى الحساسية والذهن مرتبطا بالذات العاقلة ، معتمدا عليها . وأراد كانت أن يؤكد هذا فقال إن الإدراكات المختلفة تعتمد كلها على مبدأ ذاتى موحد تلتقى عنده جميع الإدراكات ويمثل مبدأها التركيبى التالى . وهذا المبدأ هو ما أسماه كانت « أنا أفكر » Je pense أو ، الأنا ، . وجعل منه أساسا لوحدة العالم .

وقد أطلق كانت على الأشياء اسم الظواهر phénomènes وهى تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء موضوعات المعرفة . وهذا تأكيد للاتجاه المثالى الذى سار فيه كانت . لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا منها . وهو نفس المعنى الذى أكد به باركلى قبله . أما ما عليه الأشياء فى الواقع فقد قرر كانت أننا لانعرف عنه شيئا ونظل جاهلين به ولن نصل إلى معرفته أبدا . وهذا هو ما أطلق عليه كانت اسم « الشئ فى ذاته » la chose en soi فالشئ فى

ذاته إذن يمثل الشيء في الواقع ، أو هذا الجزء من الشيء الذي لا تعرفه الذات . وإذا كانت الذات العارفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تعدل عن البحث فيه إطلاقاً وتكتفي بالبحث فيما يبدو لنا من الأشياء ، أو في الظواهر ، معتمدة في ذلك على ملكتي الحساسة والذهن وهما المملكتين الخاصتين بعالم الظواهر . لكن العقل الإنساني قد يركبه الغرور أحياناً وقد يتخيل أنه قادر على الخوض في عالم الشيء في ذاته . في هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من المتناقضات antinomies والمغالطات . ويسمى كانت المملكة التي تتناول على منطقة الشيء في ذاته وتسلم الإنسان إلى المتناقضات بملكمة « العقل » *la raison* .

وهكذا ربط كانت وجود الأشياء بعجلة الذات العارفة ربطاً محسباً . ولم يفهم التجربة إلا على أنها التجربة التي ينشر عليها العقل صورتي الحساسة ومقولات الذهن قتلها بين طياتها لفاً وأطلق على الأشياء التي تبدو لنا في التجربة اسم الظواهر . أما التجربة التي تضم الأشياء الواقعية ، أي الأشياء كما هي عليه في الواقع ، فقد حكم كانت عليها بأنها ستظل مجهولة منا . وأطلق على هذه الأشياء الواقعية اسم الأشياء في ذاتها . ونلاحظ هنا أن تصور كانت للشيء في ذاته ميتافيزيقي محض . فبدلاً من أن يتصوره

على أنه يمثل حقيقة الشئ التي نجهلها منه الآن والتي سنتكشف لنا يوماً بعد يوم ، شيئاً فشيئاً ، نتيجة للتقدم العلمى مثلاً ؛ تصوره على أنه حقيقة خفية مستورة تظل مجهولة منا سواء تقدم العلم واتسعت معرفة الإنسان أم لا .

ورأى كانت أن ، الشئ في ذاته ، على الرغم من أننا لانعرف عنه شيئاً إلا أنه يمثل عنده علة الظاهرة ومصدرها . وهذا المصدر الموضوعى قد كتب علينا أن نظل جاهلين به . ولذلك فعلينا أن نتجه بأذهاننا إلى مصده الظواهر الوحيد الذى نستطيع أن نعرفه ، وأعنى به المصدر الذاتى : الذات وصورها ومقولاتها .

وهكذا فإن كانت لم يكتف بأن جعل العالم يدور فى فلك الذات العارفة بل حكم بأننا سنظل جاهلين إلى الأبد بهذا القسم من الأشياء الذى لا يبدو لنا من خلال الذات . فثاليتها الذاتية النقدية إذن مثالية مزدوجة .

* * *

ح - المثالية الموضوعية أو المطلقة عند هيجل :

ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . وتطرقت الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانت إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه . وادادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة نوعاً من

الاستقلال عن الذات . فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعتبر إذن رد فعل ضد المثالية الذاتية . فهؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص هيغل Hegel — آثروا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الطبيعيين *natURALISTES* الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالاً تاماً عن الذات ، وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات وشبهه هيغل منهجه بأنه عبارة عن تأليف *synthèse* بين موضوع *thèse* هو الطبيعة وبين لاموضوع أو نقيض موضوع *antithèse* هو الذات . وعلينا إذن في هذا التأليف أن نؤلف بين جميع العناصر الحسنة في كل من مذهب المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين ونسقط من حسابنا تطرفهما . فليس بصحيح — كما تدعى المثالية الذاتية — أن العالم مقيد بالذات العارفة في الإنسان . ولكن إذا كان العالم غير مقيد بهذه الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه مستقل تمام الاستقلال ، إذ أنه معتمد على الذات الخالقة المطلقة الذي هو مخلوق بالنسبة إليها . ومن الناحية الثانية ، فقد أصاب الطبيعيون في نظرهم إلى الطبيعة وجعلها مستقلة نوعاً ما عن الذات العارفة ، ولكنهم أخطأوا إذ ادعوا أنها مستقلة تماماً عن كل ذات إذ لم يفتنوا إلى أن الطبيعة مخلوقة من خالق هو مصدرها وشرط وجودها وأنها مقيدة تماماً بهذا المطلق .

ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجود عقل مطلق أو إلهى فى الطبيعة . وأن هذا العقل الإلهى باطن فى الطبيعة ، وأن الطبيعة خاضعة فى حركتها وتطورها لهذا المطلق الذى تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة فى الطبيعة نفسها . وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجرد مظهر لحركة المطلق وتطوره . فصراع الظواهر الطبيعية وتطورها ، كل هذا خاضع لوجود المطلق وجودا باطنا فيها . فهو مصدرها وهو الذى يسيرها إلى غاية عليا .

فالمطلق يمثل فى نظر المثالية الموضوعية الوجود الواقعى كله ، ونظرت إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق . والمطلق بهذا الاعتبار حاضر فى الطبيعة ، مبطن لها ، وليس منفصلا عنها . وليس من شك فى أن هذه النظرة للمطلق تتفق كثيرا مع نظرة المسيحية لله باعتباره باطنا فى الطبيعة immanent .

* * *

د - المثالية فى العلم :

اتبهنا الآن من الإشارة إلى أشهر الاتجاهات المثالية المعروفة فى تاريخ الفلسفة إشارة عابرة . ولكن الحديث عن المثالية لا يكمل إلا بالحديث عن صورة أخرى من المثالية ، وهى المثالية فى العلم .

فقد أراد بعض الفلاسفة العلماء أن يحلوا الوجود الواقعي بكيفياته وصفاته المتعددة المنوعة إلى مجموعة من الكميات والمقادير والنسب والروابط والأرقام والقوانين العلمية . وحجتهم في ذلك أن الفلسفة والعلم لا يمكن أن يقفا عند هذه الكثرة الكيفية المنوعة لأن حصرها في مقادير مقيّنة وإخضاعها للقوانين العلمية أمر عسير . ومن أجل ذلك قالوا بضرورة إرجاع هذه الكثرة إلى شيء من الوحدة . والوحدة التي ارتضاها أصحاب هذا الاتجاه من الفلاسفة - العلماء هي الوحدة التي تظهر من خلال القوانين العلمية المعادلات الرياضية . فقد بدى لهم أن الإنسان لن يكون قادراً على إخضاع نفور الطبيعة له ومقاومتها لسلطته العقلية إلا عن طريق الأرقام الحسابية والنسب الرياضية والقوانين العلمية . فهي وحدها التي تستطيع أن تبرهن على خضوع الطبيعة لعقل الإنسان .

لكن هذا الاتجاه له خطورته فقد ظن بعض هؤلاء الفلاسفة العلماء أن دنيا الأرقام والعلاقات الرياضية هي عالم الواقع . ومن ثم خلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً قوامه هذه الأرقام والنسب الرياضية ، وعاشوا فيه . ولكنهم يتجاهلون بذلك أن هذا العالم المصطنع لا قوام له بذاته ، وأن « الكم » الذي يسعون إليه ليس

كل شيء ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجعلنا نستغنى عن
الكيف الواقعى أو عن الواقع الكينى . فإدينجتون Eddington
فى انجلترا مثلاً يخطئ إذ يحيل الواقع إلى مجموعة من الروابط
والقوانين العلية والرموز الجبرية .

فهذا الاتجاه الذى يدعى أن عالم الكم هو عالم الواقع اتجاة
خاطئ . يؤدى إلى مثالية فى العلم لأنه يبعدنا عن الواقع الكينى .

وليس بأقل خطأ منه فى نظرنا ذلك الاتجاه المضادله والذى
ينظر إلى الرموز الرياضيه والنسب والروابط العلية على أنها
مجرد تجريدات علمية اصطلح عليها العلماء اصطلاحاً ولا ترجم
الواقع فى شيء وانتهوا من ذلك إلى نوع من النسبية فى العلم أو
ما يمكن أن يسمى باسم الإسمية أو اللفظية العلية le nominalisme
scientifique وهؤلاء من أمثال هنرى بونكارية H. Poincaré
وبير دوهم Pierre Duhem وإدموندلى روى Ed' Le Roy .

فالروابط والقوانين العلية ليست هى هى الواقع وليست
كذلك بالتجريدات اللفظية التى لاهلاقة لها بالواقع . والاتجاه
الأول يؤدى بنا إلى مثالية فى العلم ، والاتجاه الثانى يؤدى إلى
نسبية فى العلم وكلا الاتجاهين يبعدنا عن النظرة الصحيحة إلى
القوانين العلية وهى التى تنظر إلى هذه القوانين لاهاعتبار أنها

بعيدة كل البعد عن الواقع بل باعتبار أنها مجموعة الروابط والنسب التي تعبر عن الواقع تعبيراً خاصاً .

ومن أجل ذلك فإن هذه التعبيرات والرموز لا تكفي وحدها للدلالة على الواقع . وعلينا إذا أردنا حقيقة أن نلتقي بالواقع أن نترك هذه النسب العلمية من حين إلى حين اصطدم بالواقع وشكائمه ونلتقي بكيفياته ونلمس حرارته وحيويته . فالبحث العلمي بحث في الماهية أو في نوع خاص من الماهية هي الرياضة — الطبيعية . وهذه الماهية مختلفة عن الوجود الكيفي الواقعي الذي يسبقها ويتعدها ، والتي هي في صميمها ليست إلا مجرد تعبير عنه .

٢ — فلسفة بين المثالية والواقعية

فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا

أراد إدmond هوسرل (١٨٠٩ — ١٩٣٨) أن يؤسس فلسفة بين بين : لاهى مثالية ولاهى واقعية . وسعى فلسفة هذه بفلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا *Le phénoménologie*

والحق أن هذه الفلسفة قد أثارت تأويلات مختلفة متباينة . فالذين قرأوا الكتابات الأولى لهوسرل ذهبوا إلى القول بأن فلسفته عبارة عن بحث مثالى فى الماهيات المنطقية والنفسية . والوجوديون ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الماهية عند هوسرل مرتبطة بالوجود ، بالمعنى الذى يفهمونه هم من الوجود ، أى بالتجربة الحية . وهناك — من ناحية ثالثة — بعض مؤرخى الفلسفة المعاصرين من ذهبوا إلى أن فى فلسفة هوسرل عناصر واقعية كثيرة . وليس هنا مجال الحديث عن كل من هذه الاتجاهات ، إذا أننا لم نشر إليها إلا لنعطى القارىء فكرة ماعن صعوبة فهم هذه الفلسفة ، وعن أهميتها البالغة فى تاريخ الفلسفة المعاصرة .

عرف هوسرل فلسفته بأنها منهج ، منهج البحث عن الحقيقة . وفي رسالته عن « الفلسفة كعلم دقيق » . وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البدء الصحيحة . بأى شيء نبدأ ؟ . . . أنبدأ بهذا الواقع الممتد أمامنا ، والذي يفترض وجوده الرجل العادى ، ولا يفكر مطلقاً فى أن يناقشه ؟ لا . إن واقعية الرجل العادى أو — كما يسميها هوسرل — واقعية الموقف العادى أو الطبيعي *l'attitude naturelle* واقعية ساذجة تجعل صاحبها مشدود الوثاق إلى الواقع مقيداً بسلاسل من حديد تقيد حريته وتعوق نشاطه .

أنبدأ بالذات ، كما يذهب أتباع المذاهب الذاتية ، ونقول إن العقل الإنسانى هو الذى يخلق الأشياء ، أو العالم كله ، ويشكله تشكيلاً عقلياً ؟ لا . إن كل فيلسوف يتوخى الصدق لابد وأن يعترف بأن الأشياء مستقلة عن كل إدراك لها وسابقة عليه . علينا إذل أن نجد طريقاً أو منهجاً يخلصنا — من ناحية — من أخطاء وساذجة واقعية الموقف العادى أو الطبيعي ، ويخلصنا — من ناحية أخرى — من الإرتواء فى أحضان مثالية متطرفة . وهذا المنهج الجديد هو فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا .

وفلسفة الظاهرات تقوم على عملية رد العالم الخارجى

في صورته العادية إلى الذات ، ذلك أن هوسرل قد رأى أن من واجب الفيلسوف أن يقاوم انغماسه في العالم على هذه الصورة الساذجة التي تظهر له منه : ومن أجل ذلك عليه أن يرد العالم إلى الذات . وعملية الرد هذه تشتمل على نوعين من الرد : الرد التصوري eidetic reduction الذي يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات أو التصورات ، ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية ، والرد الشارطي transcendental reduction الذي يتميز بوضع جميع الأشياء المادية بين قوسين ، وتعليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعي . وهذا هو ما يسميه هوسرل بمنهج الأبوشيه Epoché الذي يتبعه الفيلسوف ليجعل من العالم مجرد ظاهرة . وعلى الفيلسوف بعد ذلك أن يبحث في إعطاء « معنى » لهذه الظاهرة ، التي علق الحكم على وجودها الواقعي ووضعها بين قوسين . وقد أوضح هوسرل هذا كله في كتابه الرئيسي : « أفكار نحو الفلسفة الفينومينولوجية » .

Idees directrices pour une Phénoménologie

وعلى ذلك فإن تسلسل خطوات المنهج الفينومولوجي يكون كالآتي : العالم - العالم كمجرد ظاهرة - البحث عن « معنى » يعطيها « الإجو » ، لهذه الظاهرة .

والآن ما ماهية هذا المعنى الذى يحاول « الإيجو » أن يعطيه للعالم — كظاهرة ؟ يرى هوسرل أن من واجب الفيلسوف أن يبعد عن كل المحاولات المذهبية الإنشائية التى يقدم انشاؤها ، نظرياً للعالم . وعليه أن يقيد نفسه « بوصف » الظواهر التى أمامه فحسب . فالمنهج الفينومينولوجى منهج وصفى يقوم فيه الفيلسوف بوصف الظواهر التى تبدو لشعوره ويقاوم فى نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يقدم لنا العالم فيها فى صورة كاملة منظمة وكأنه قد رسمها رسماً دقيقاً وأحاط بكل دقائقها وتفصيلاتها . وقد أثرت الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات باعتبارها فلسفة وصفية فى الفلسفات الوجودية أعظم تأثير لأن هذه الفلسفات فى صميمها ليست إلا فلسفات وصفية تعارض الإنشاء المذهبي .

وفى هذا الوصف الذى يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائماً متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه . وهذا هو ما يعنه هوسرل بالقصد أو الاتجاه *l'intentionnalité* الذى يلعب دوراً رئيساً فى فلسفة هوسرل . ومعنى ذلك أن الشعور عند هوسرل يقصد موضوعه الذى يغيّره فى كل لحظة من اللحظات ، وبه ميل طبيعى يحمله إلى هذا الموضوع ويبعده عن تأمل ذاته . والشعور فى اتجاهه هذا نحو الموضوع لا يخلق هذا الموضوع أو يوجد كما تدعى المثالية الذاتية . وذلك

لأنه في اللحظة التي يتجه الشعور إلى موضوعه يجد هذا الموضوع أمامه على نحو لا يجعله يتدخل في إيجاداه . فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور في حالة « معية ، وإياه . ومثول العالم في حالة معية مع الشعور خطوة سابقة على معرفه الشعور له . وإذا كان للشعور معطيات *données* فهناك معطيات موضوعية سابقة على هذه المعطيات الشعورية ، وهذه المعطيات الموضوعية يسميها هوسرل « بالمعطيات السابقة على المعطيات الشعورية *pré-données* وهذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتي يمجدها الشعور ماثلة أمامه في اللحظة التي يتجه فيها إلى موضوعه لها زمانها الموضوعي الخاص ، وهي التي تجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية . وهوسرل يقرر ان موضوع الشعور له تاريخ . وهذا التاريخ يجعلنا نرجع به إلى الصورة التي كانت له قبل أن يكون موضوعاً للشعور أى قبل أن يظهر من خلال الشعور . وفضلاً عن ذلك ، فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقي لا من حيث أنها تستمد من وحدة الشعور أو الإجابيل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة بها ، تتمثل في العلاقات الموضوعية بين هذا الشيء موضوع الإدراك (هذا الكتاب مثلاً) وبين جميع الأشياء التي يوجد مرتبطاً بها مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب (١٣٢ مقدمة الفلاسفة)

والأشياء الأخرى المجاورة له على المساندة ، ومركز المساندة بالنسبة إلى الأشياء الأخرى الموجودة في الحجرة . . . الخ .

وفيما يتعلق بإدراك الإنسان للأغيار أو للأشخاص الآخرين الموجودين معه في المجتمع ، أى إدراك العلاقة بين الفرد والأغيار أو بين الأنا والغير *moi-autrui* ، فقد ذهب هوسرل إلى أن وجود الأشخاص الآخرين يفرض على الذات الشاعرة ويكون ماثلاً أمامها قبل أن يظهر في داخل التجربة الشعورية .

هذه إشارة سريعة ليض الجوانب الواقعية في فلسفة هوسرل فالتجربة الفينومينولوجية بها جانب سلبي يتمثل في هذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتي يجدها الشعور ماثلة أمامه (وهذا هو الجانب الذي يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية) وجانب إيجابي يتمثل في عملية رد العالم إلى الذات ، وفيه المعنى ، الذي تعطيه الذات أو الإجو للعالم وهو ما يطلق عليه هوسرل الفعل الشارطى للذات أو الإجو (وهذا الجانب يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة مثالية) .

وقد نادى هوسرل في فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها *en personne - es selbst* أى إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً
بيننا أمام البداة : بداة التجربة الحية *L'expérience vécue* .
ومعنى ذلك أنه لكي نحكم على شيء ما لا بد أن نرجع إلى الذات لنلتقي

بهذا الاتجاه الباطنى أو القصد الشعورى . فإن كان هذا الاتجاه
متمثلاً ، أى مصحوباً بحضور الشيء أمام الذات الحية ، حكمتنا
بوجود هذا الشيء . ومن ثم بحثنا عن معنى ، نحاول أن نعطيه لهذا
الشيء . . .

واهتمام هوسرل بهذا المعنى ، الذى يظهر أمام تجربتى الحية
بإزاء الشيء الذى أمامى هو الذى جعل الوجوديين يتأثرون
فلسفته ويؤولوها تأويلاً خاصاً يتفق مع اتجاههم المثنالى .
فهم يقولون إن « المعنى » الذى أحاول إعطائه للشيء كما يظهر أمام
تجربتى الحية مستمد من تجربتى الشخصية بإزائه . وهذه التجربة
الشخصية من شأنها أن تظهرنى على وجهة نظرى الخاصة تجاه هذا
الشيء . وسيؤدى هذا إلى أن أخلع على الشيء ما أراه أنا فيه ، وما
أريد أن أراه فيه باعتبارى فرداً له عالمه الخاص ووجوده
الخاص وتجربته الحية الخاصة . ومن أجل ذلك ، قال الوجوديون
لأنهم من قلامدة هوسرل .

والواقع أن الفينومينولوجية أو فلسفة الظواهرات تحتل هذا
التأويل . فناداة هوسرل بالاستماع إلى « التجربة الحية » — وهى
تجربة تقوم على الاتصال المباشر بين الذات الحية وبين الأشياء
(مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة) — قد فهم
عند الوجوديين على أنه مناداة بالاستماع إلى « التجربة الشخصية

الذاتية . . ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التأويل يمثل وجهة نظر واحدة . وهو لا يلزمنا ولا يقيد هو سرل نفسه . لأن المعنى الذى يظهر أمام تجربتي الحية بإزاء الشيء ليس من الضروري أن أووله تأويلا شخصيا ذاتيا بحتا . إذ أن وجود الشيء أو معناه ليس وقفا على ما أعطيه له أنا من معنى ، وإنما يرتبط كذلك بقيامه فى المكان محاطا بالأشياء الموضوعية الأخرى ويرتبط أيضا بالمعنى الذى يحمله الآخرون بإزائه ويرتبط ثالثا بالمعنى الموضوعى لهذا الشيء أى بمعناه العام وبما اصطلاح عليه الناس بإزائه فى حياتهم الواقعية وهى حياة تتعدى وتفوق ما يحمله له كل منهم من معنى خاص . وباجتماع هذه العناصر وغيرها تستطيع فلسفة الظاهرات أن تظفر بتأويل واقعى إلى جانب تأويلها الوجودى السائد .

٣ - الواقعية

الفلسفة الواقعية بوجه عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات أو هي التي تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء . وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هي الفلسفة التي تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وتربط وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤولة لا عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضا ؛ إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل — على العكس من ذلك — إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منكور في معرفتنا للأشياء ، فإننا لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء .

فالواقعية تسكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها الأمر الذي أدعته المثالية وبالغت فيه . ولعل مبالغة المثالية في إدعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذي أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها رد فعل ضد هذا الإدعاء . أما من ناحية معرفة الذات

للأشياء وقدرتها على هذه المعرفة فن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أنكرت على الذات هذه القدرة أيضاً بحيث جعلت الذات في موقف سلبي محض ، تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التي تلتقطها. هذا القول ليس إلا إفتراء صارخا على الواقعية الفلسفية . لأن الواقعية لم تلغ الذات على حساب الأشياء بل أعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تسكر الدور الذي تقوم به في معرفة العالم . ولكنها بدلا من أن تلقى على الذات كل المستولية في معرفة العالم والأشياء ، وبدلا من أن تستمع إلى صوت الذات وحده أرادت — متمشية في ذلك مع النزعة الديمقراطية — أن تغطي للأشياء حق الكلام ، أرادت أن تستمع إلى صوتها بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صوت الذات آمادا طويلة . إذ من يدرى ؟ لعل الأشياء وحدها — دون أن تطلب مددا من الذات — لعلها قادرة على القيام بتجمعات أو بتشكيلات متقنة ، تجدها الذات أمامها عندما تتجه إلى معرفة الطبيعة . وليس من شك في أن هذه التشكيلات تمثل فاعلية الطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف على أرجائها وحدها من غير أن تستعين بالذات . فبأى حق إذن نحرم الطبيعة من هذه الفاعلية ؟ وبأى حق إذن نلقي بالمسؤولية كلها على الذات ؟

أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع للمسئولية :
مسئولية معرفة الإنسان للعالم ، فنعطى جزءا للذات وفاعليتها
وجزءاً آخر للطبيعة وفاعليتها . وعن طريق تفاعل هذه الفاعلية
المزدوجة : الفاعلية الآتية من الذات ، والفاعلية الآتية من
الطبيعة ، تم معرفة الإنسان للعالم . فالواقعية في صميمها قد قامت
إذن لتقاوم هذه « الأثرة » التي اتسمت بها المثالية على مر العصور
والتي تمثلت في محاولة إرجاع كل شيء وكل مسؤولية إلى الذات
العاقلة . ولكننا لم نقصد بحال من الأحوال إلى إلغاء وجود الذات
وإلى القضاء على فاعليتها . إذ لو فعلت ذلك لما كانت جذيرة بأن
تسمى فلسفة .

وقبل أن نعرض لشرح بعض الأسس التي تقوم عليها الواقعية
الفلسفية نريد أن نقوم أولاً بتحليل سريع للواقعية الساذجة التي
كثيراً ما خلط بينها وبين الواقعية الفلسفية .

١ - الواقعية الساذجة

الواقعية الساذجة هي واقعية رجل الشارع الذي يمحصر نفسه في دائرة حياته الضيقة ، يدبر أمور معاشه ، ويكرس نفسه لها وينغمس فيها حتى يفرق إلى أذنيه . هذه هي الصورة الأولى للواقعية الساذجة . والحياة التي تظهر لنا من خلال هذه الصورة هي الحياة اليومية الدارجة . وأهم ما تتصف به هذه الحياة أنها « ثرثرة » (والتعبير من وضع هيدجر) ومعنى هذا أن مشاكلها الجزئية التافهة لا تنتهى ، يأخذ بعضها برقاب بعض ، وتسلم الواحدة منها إلى الأخرى بحيث لا تدع لرجل الشارع فرصة التفكير في نفسه أو بحث علاقته بالوجود الخارجى العام . ورجل الشارع يؤمن بحياته الدارجة [إسأنا أعمى ، ويتهالك على حل مشاكلها المتعددة ، وينساق فى تيارها الجارف ويفقد نفسه فيه أو يكاد . وحياته هذه الدارجة تمثل عنده كل الحياة ، ووجوده هذا الثرثار يترامى له وكأنه الوجود كله . وفضلا عن ذلك ، فإن رجل الشارع يرفض أن يزوج نفسه فى مشاكل عامة لأنها تبدو له مضیعة للوقت ، لوقته هو اثنين جداً فى نظره . وقد يقول لك عندما تحاول أن تعرض أمامه مشكلة عامة : مالى ومال هذا

الكلام . أنا رجل واقعي . وهو يقصد من ذلك أنه يحصر نفسه في دائرة مشاكل حياته الخاصة ، ولا يريد أن يذهب بأفقه إلى ما بعدها . وهو يقصد كذلك أنه يؤمن بأن حياته اليومية هي وحدها الحياة المجدية ، ذات القيمة بالنسبة له ، وهو من أجل ذلك لا يريد عنها حولا .

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هي صورة الحياة الدارجة الثرثرة . ولكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى . فقد تتسع نظرة الرجل العادي قليلا حتى تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء . وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة التي تأتي له عن طريق الحواس . والواقع عنده هو ماتقدمه له الحواس . ولذلك فإنه يفترض افتراضاً وجود العالم الخارجي في صورة المحسوسة ، ويسلم به مقدماً دون أن يناقشه . ومن أجل ذلك فإن هذا العالم المحسوس يفرض نفسه على رجل الشارع فرضاً . لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة الخارجية باعتبارها الأصل ، وينظر إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل . ولهذا ، فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة في الواقعية الساذجة بآلة التصوير التي تنقل لنا نقلاً أميناً الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هذه الأشياء أو تتصرف في الصورة التي تلتقطها منها .

وعلى ذلك فإن الإدراك في الواقعية الساذجة يتميز بأنه إدراك فوتوغرافى . ومعنى ذلك أنه إدراك منسوخ من الواقع ، ومن الحقائق الخارجية دون تصرف . فرجل الشارع رجل تائه : تائه في الحياة اليومية ، وتائه كذلك في الوجود الخارجى المحسوس وهو لا يستطيع مطلقاً أن يفصل بين نفسه وبين هذا الوجود المحسوس . ولذلك فهو يجعل نفسه صورة منه لأنه ملتحم وإياه ، متدمج في وجود الأشياء ، تائه في العالم الخارجى ، وكأنه جزء أو صورة منه .

فالإدراك في الواقعية الساذجة يتصف إذن بأنه إدراك فوتوغرافى ، لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف ، ولأنه إدراك منسوخ من هذا الواقع ، ولأنه إدراك مفروض من الخارج ، ولأنه كذلك إدراك متزج بالواقع تائه أوضاع فيه . فرجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلى مجهود عقلى يجعل الرجل العادى يتقبل الآثار الحسية ويسمع بانطباعها عليه . وهو يسمع بانطباعها عليه دون أية مقاومة ، لأن المقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل له . وهو لم يصل بعد إلى تصور كيان مستقل لنفسه وبالتالي لم يصل إلى تصور كيان مستقل للأشياء

الخارجية ^(١) . فهو إذن يمزج بالأشياء الخارجية ؛ ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه .

ومن هذه الناحية يبدو إدراك رجل الشارع على أنه إدراك آلى ، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافياً . فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الأشياء التي أمامها ، لسان حالها يقول : « أنا كالأشياء تماماً ، لا فرق بيني وبينها ، وإن يتأثر وجود هذه الأشياء حين أتدخل لالتقاطها لأنى سأكون أمينة فى هذا الالتقاط . بل إننى أكون جزءاً من هذه الأشياء وحين أتدخل لا تتزاع قطاعات صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فستكون هذه الأجزاء هى الأشياء لأنها ليست إلا صوراً للأشياء ، وأنا نفسى صورة من الأشياء

(١) يرى الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه عن « نظرية المعرفة » أن المعرفة فى الواقعية الساذجة شبيهة بالصورة التى تلتقطها آلة التصوير . ولسكتة يرتب على هذه القضية نتيجة لأنواقفه عليها . فهو يقول إن المعرفة فى الواقعية الساذجة قائمة فى « أن العالم الخارجى موجود بنفس النظر عن وجودى ، إذ هو موجود مستقلاً عن معرفتى لإياه . فالصبح المضى على مكتبى قائم هناك سواء اتجهت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عيني بحيث لا تراه . فالأمرها هنا بذاته الأمر فى آلة التصوير وماصوره ، فالشئ المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لتلتقط صورته أو لم تعترضه » . ولسكتنا نعتقد على العكس من ذلك أن تصور وجود مستقل للعالم الخارجى لاستطاعة آلة التصوير ، ولا يميز الواقعية الساذجة التى يوجد فيها الرجل المادى ممزجاً مع الأشياء الخارجية . أما تصور الأشياء الخارجية على أنها مستقلة عنى فلا يأتى إلا فى مرحلة متأخرة جداً ، هى مرحلة الواقعية الفلسفية ، التى أسقطها الدكتور زكى عن عرضه وخلط بينها وبين الواقعية الساذجة .

فتصور رجل الشارع للواقع تصور ساذج فوتوغرافي لهذه الأسباب مجتمعة . وهذا التصور لا يرجع ، ولا يمكن أن يكون راجعاً ، إلى أنه يتصور هذا الواقع باعتباره مستقلاً عنه . بل يرجع على العكس من ذلك تماماً إلى أنه يتعذر عليه أن يفصل بين نفسه وبين الواقع . وهذا يدخل دون شك في دائرة تزمت رجل الشارع . فرجل الشارع متزمت إلى أبعد الحدود . ومن أجل ذلك يعتقد أنه يكون الأشياء الخارجة وشيئاً واحداً ، وأنها موجودة فيه أو أنه موجود فيها ولا انفصال لوجوديهما . إنه يتصور دائماً — كما يقول هو سرل في كتابه « الأفكار » Les Idées عند وصفه للموقف الطبيعي أو العادي — أنه « مع » الأشياء ، وأنه يدركها إدراكاً مباشراً دون أن يناقش وجودها أو وجوده بالنسبة لها لأنها « هناك » أمامه وحسب ، ولأنه يكون وإياها حقيقة واحدة أو واقعاً واحداً .

وهذه الواقعية الساذجة — واقعية وجل الشارع أو واقعية الموقف الطبيعي أو العادي — أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية لأن الإنسان في أول عهده بالأشياء لا يستطيع أن يفصل بين وجوده ووجودها ، ويتصور أنه مركز العالم ومركز وجود الأشياء الخارجة . لا باعتبار أنه يخلع عليها الوجود بل لأنه قائم فيها ومختلط بها . وقد يتصور الإنسان في هذه المرحلة المختلطة

أن ثمة قوى مجهولة تسيطر عليه وعلى الأشياء. فتجعلها فيه وتجعله فيها وتمزج بينها وبينه على نحو لا يستطيع معه أن يميز بين وجوده ووجودها. وفي هذه المرحلة تفرض الأشياء الخارجية وجودها على الرجل العادى فى واقعته الساذجة. ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أنه يدرك أن الأشياء مستقلة عنه وإنما يدل فقط على أنه آلى التفكير وعلى أن جهده العقلى محدود جداً، بلغ من ضآلته أن أصبح الرجل العادى فى حالة "تقبل"، أو "انفعال"، أمام الأشياء الخارجية وتلاشت أو كادت فاعليته الذهنية. الأمر الذى يجعلها ملتصقة مع الأشياء الخارجية، مشدود الوثاق بها، متهاكاً عليها ولا يسمح لنفسه بمقاومة تأثيرها وانطباعها عليه.



ب — الابتعاد عن الواقعة الساذجة

ولكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لا تستمر طويلاً. والرجل العادى لا يظل طويلاً تائهاً هكذا فى العالم المحسوس، لا يشعر بكيان مستقل لنفسه، ولا يشعر باستقلال وجوده عن وجود الأشياء الخارجية أو باستقلال وجود الأشياء عن وجوده. نقول إن الإنسان لا يظل طويلاً فى هذا الاختلاط غير المتميز مع الأشياء إذ سرعان ما يتجه إلى ذاته، ويقلل من تهاككه على العالم الحسى الخارجى، ويزداد شعوره بذاتيته. حينئذ تبدأ مرحلة

جديدة يفصل فيها الإنسان بين نفسه وبين وجود الأشياء الخارجية ويشعر بأنه قوة يجب أن يعمل حسابها في العالم . وقد يصاحب شعور الإنسان بوجوده المستقل ، شعوره بوجود مستقل للأشياء الخارجية . وقد يحتاج هذا الشعور الأخير منه إلى فترة نضج عقلي أخرى .

وهناك أسباب كثيرة تدعو الإنسان إلى الشعور بذاتيته وإلى الفصل بين وجوده ووجود الأشياء الخارجية . فسرعان ما يكتشف الإنسان أنه يخطئ في إدراكه الحسية . واكتشافه لخطئه معناه أنه ليس هو الأشياء أو أنه ليس آلة فوتوغرافية تسجل عليها التأثيرات الحسية المختلفة . إن الآلة الفوتوغرافية لا تخطئ ، وهي تسجل الآثار الحسية بأمانة فائقة . ولكن هذه الأمانة مفروضة عليها . فهي أمينة رغم أنها . إنها تود لو أخطأت تود لو كانت قادرة على الخطأ ، ولكنها لن تبلغ أبدا ما تريد . إن الخطأ (وكذلك الخطيئة في ميدان الأخلاق) عيب ملازم للإنسان ولكنه أمل بالنسبة إلى آلة التصوير . فاكشف الإنسان لقدرته على الخطأ اكشاف لذاتيته وتوكيد لشخصيته ودحض للقول بأنه نسخة من الأشياء الخارجية .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن الإنسان يكتشف أن

إدراكه للأشياء الخارجية قد يختلف عن إدراك الشخص الآخر .
ومعنى ذلك أن به شيئاً ما يميزه عن الأشخاص الأخرى وأنه
يتقبل الآثار الحسية على نحو يغير تقبل الأشخاص الأخرى لها .
وهذا من شأنه أن يزيد الشعور بذاتيته ويقلل من انصهاره في
العالم الخارجى .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان يكتشف أنه قادر على أن يخلق
على الأشياء الخارجية من صور الخيال وتهاويل الأحلام ما ليس
فيها . وهو قادر على أن يعيد إبداع العالم من جديد وإلباسه صورة
غير صورته .

كل هذا من شأنه أن يعطيه ثقة هائلة فى ذاته . ومن ثم نراه
يبتعد عن الانصهار فى الأشياء الخارجية ، ويسعى إلى الفصل بين
ذاته وبين هذه الأشياء .

وهذا إيمان بانتهاء الواقعية المادية الساذجة ويبدء الإنسان
مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفى ، وهى مرحلة المثالية .
وقد تسبق الحركة المثالية موجة من الشك : يضع فيها الإنسان
وجود الأشياء الخارجية موضع الشك ويعصف بقيمة
إدراكاته الحسية .

تبدأ الحركة المثالية خجولة محدودة شأنها فى ذلك شأن كل
الحركات فى أول نشأتها .

فقد تصور ديكارت العلاقة بين الذات والعالم الخارجى على أنها علاقة ثنائية ، وفصل بين كل منها ، وأقام لكل منهما عالما خاصا جعله موزايا للعالم الآخر . ولذلك فإننا نرى ديكارت يميز بين نوعين من الجواهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان ، والجوهر المفكر الذى يملأ ذاتنا والذى يقوم بعمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة .

وهذه الثنائية المؤسسة على التوازى بين الذات والموضوع كانت أول رد فعل قامت به المثالية العقلية ضد الواقعية المادية الساذجة . ولكن رد الفعل هذا لم يكن إلا مجرد خطوة غير كافية لإرساء قواعد المثالية الصحيحة . وذلك لأن ترك عالم الامتداد فى حالة تواز مع عالم الذات قد يودى إلى استقلاله عن الذات وعدم الخضوع لسيطرتها .

والمثالية لا تنقح بهذه النظرية المنهية الخجولة إلى عالم الامتداد الحسى ولذلك نراها تحاول أن تعدل من خطتها لتدخل العالم المحسوس فى حوزتها بدلا من أن تتركه فى حالة تواز يوشك فيها أن يفلت من بين يديها . ومن هنا نفهم قيمة الدور الذى لعبه كانت فى تاريخ المثالية . فقد اتخذت كانت نقطة بدئه من التجربة . والتجربة

كما يفهمها عبارة عن العالم المحسوس من حيث أنه خاضع للعقل
ومن حيث أن العقل مباطن له مبعوث فيه .

هذه المثالية الكانتية تمثل قفزة جريئة في تاريخ المثالية كله ،
أكدت فيها الذات وجودها على نحو لم يسبق له مثيل . فلم تعد
المثالية على يد كانت تلك المثالية الخجولة التي نجدها عند ديكارت
والتي تخشى الهجوم على عالم الامتداد الحسى فتقنع بتركه فى حالة
تواز مع الذات . ولم تعد كذلك تلك المثالية التي نجدها عند
الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلي ، هيوم) والتي لم تستطع
التخلص تماما من العالم المحسوس فنصورت عالم الأفكار على
غرار عالم الصور الحسية . بل أصبحت المثالية على يد كانت مثالية
جريئة هجمت على التجربة الحسية كلها لتخضعها للعقل وشروطه
ومقولاته . فكانت قد تصور الشروط والمقولات العقلية على
أنها باطنة فى التجربة ، وذلك لى يوسع من نطاق الحقل الذى
تعمل فيه المثالية .

وأيا ما كان الأمر فإن المثالية الكانتية تبدو لنا على أنها الصورة
التي أكدت فيها الذات نفسها على نحو فريد لم يسبق له مثيل . وهى
من هذه الناحية تقع فى الطرف المقابل للواقعية الساذجة . فإذا

كان رجل الشارع في الواقعة الساذجة يثق ثقة عمياء بالأشياء
الخارجية فإن كانت يثق ثقة عمياء بالذات : بالذات التي بلغت من
ثقتها بنفسها أن نزلت إلى حقل التجربة الحسية فواجهته وأقامت
فيه ونشرت عليه مقولاتها العقلية فلفقته في طياتها لفاً .

ح - الواقعية الفلسفية

واقعات :

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذى تتخذه « الواقعية » عند بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها .

فهناك الواقعية بمعناها المألوف الذى يستخدم فى الحياة استخداما غير دقيق وغير واضح « كن واقعا » : يقولها لك صديقك ويريد بذلك أن يحضك على أن تستسلم للأمر الواقع ، وأن لا تثور عليه ، وأن ترضى به كرها . ويقولها لك القوى ليرغمك على أن تقبل ما يعليه عليك من شروط . ويقولها المستعمر للأمم المغلوبة على أمرها ليقتل فيها كل روح للمقاومة ويميت فيها الثورة عليه ، ذاكر أ لها قوته وجبروته وجيوشه وأساطيله البحرية والجوية . والواقعية بهذا المعنى تحمل معنى الخنوع والاستسلام وتقتل فى الفرد والأمة الروح الثورية التى يؤكد بها كل منهما وجوده وتدفعه إلى تحقيق إمكانياته وتعينه على الطموح والتقدم فى الحياة . فعندما يقول لنا المفاوض القوى أو المستعمر القوى « كونوا واقعيين » ، فإن معنى قوله هذا سيكون « القوا السلاح »

أرد كفوا عن المقاومة ، . هذه الواقعية المرذولة المستسلمة علينا
أن نتجنبها وننفر منها ونقاومها ما وسعنا ذلك .

وهناك كذلك الواقعية الساذجة التي يثق بها رجل الشارع
ثقة عمياء ويسير إليها معصوب العينين . وقد رأينا أن أهم ما يميز
هذه الواقعية هو امتزاج الرجل العادى بواقعه على نحو لا يستطيع
أن يفضل بين نفسه ونفسه ، وبالتالي ، لا يستطيع أن يشعر بوجود
مستقل لنفسه عن الواقع أو بوجود مستقل للواقع عنه . ورأينا
كذلك أن هذه الواقعية واقعية متزمتة لانعمل حسابا للخطأ لأن
رجل الشارع لا يناقش نفسه الحساب ولا يعتقد أنه يخطئ .

وهناك أيضا الواقعية البرجماتية . وقد سبق أن قلنا إن الحقيقة
عند الرجل البرجماتي هي تلك التي تقود إلى النجاح في الحياة ،
وهي التي ترتبط بالأنار العملية للفعل وهي التي نخدمنا في الواقع العملي .
ومن شأن هذا كله أن يقرب الواقعية البرجماتية من الواقعية
الساذجة الدارجة .

ومع ذلك فإن الواقعية البرجماتية أرقى من الواقعية الدارجة
وأكثر نضيجا منها . فالرجل البرجماتي ليس له غرور الرجل
الساذج وتزمتة . وهو يعترف مقدما بأخطائه ويقدم لنا في هذا
البسيل نظرية جديدة للخطأ قوامها القانون القائل بأن : القضايا

التي ليس لها آثار عملية خاطئة . هذا فضلا عن أن البرجماني لا يقف في سلوكه عند الظاهر من الأمور كما يفعل الرجل العادي وذلك لأنه طموح يريد أن يحقق للإنسان كل ما يفيد في حياته ومن أجل هذا فإنه يتخذ لنفسه شعاراً : ليس هذا كافياً تماماً . *ever not quite*

ولكن هذه الواقعية البرجمانية — وهذا نقد سبق أن قلناه — لا تقدم لنا بحثاً إيجابياً عن الحقيقة لأن المعيار الذي تقدمه لنا يصلح لاستبعاد القضايا التي ليست لها آثار عملية من دائرة القضايا الصحيحة ولكنه لا يرشدنا إرشاداً مباشراً إلى القضايا الصحيحة . وفضلاً عن ذلك فإن هذه الواقعية لا تفهم من الواقع إلا الواقع العملي الذي يؤدي إلى خدمة الإنسان في حياته العملية ومعنى ذلك أن البرجماني لا يهتم بالواقع إلا بالقدر الذي يفيد ويكون متمشياً مع مصالحه الشخصية وحاجاته الفردية . فهو لا يهتم إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقة إلا بما يؤدي إلى تحقيق أغراضه . ولهذا فإن الأبحاث البرجمانية كثيراً ما تنتهي إلى أنواع مختلفة من المثالية .

وهناك كذلك نوع آخر من الواقعية الميتافيزيقية التي تبدأ بأن تضع المطلق في الواقع وتحيل كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغير وصيرورة إلى هذا المطلق وحضوره أو قيامه في كل جزء .

من أجزاء السكون وفي كل فعل من أفعال الإنسان . وهذه الواقعية الميتافيزيقية ليست شيئاً آخر إلا ما أطلقنا عليه المثالية الموضوعية أو المطلقة ، كما عرضنا لها عند هيجل وكما نلتقي بها في كثير من الفلسفات المسيحية . ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذه الواقعية ليست إلا واقعية معكوسة لأن الواقع عندها هو واقع المطلق وحده . من أجل ذلك فهي لاتحمل من الواقعية إلا اسمها لأنها في حقيقة الأمر ليست إلا مثالية متطرفة . إذ أنها لا تؤمن بهذا العالم إلا باعتباره مجرد مظهر للحقيقة المطلقة الباطنية فيه .

وهناك أخيراً واقعية ظهرت عند أصحاب الواقعية المنطقية أطلق عليها برتراند رسل B. Russell (وهو أحد مؤسسي هذا المذهب) اسم الواقعية التحليلية *réalisme analytique* ..

يعتقد رسل — شأنه في ذلك شأن جميع الواقعيين — أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها أى أن وجود الشيء مستقل عن معرفتي له ويتعدى أو يعوق هذه المعرفة . لكن واقعية رسل تتصف بصفة أخرى ، وهى أنها تحليلية . فما الذى يقصده رسل بهذه الكلمة ؟ الفلسفة عند رسل عبارة عن تحليل للالفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس فى حياتهم اليومية . فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن

العالم ، وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء . بل أن مهمته محصورة في تحليل وتوضيح المعانى والألفاظ والعبارات تحليلا وتوضيحا منطقيين . ومعنى ذلك أن الوجود الحقيقي عند رسل وأصحاب الوضعية المنطقية ليس هو الوجود الشيء أو وجود الموضوعات الشيئية بل وجود المعانى والماهيات الرياضية أو المنطقية التى يقوم الفيلسوف بتحليلها . وهذا يؤدى فى نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود الواقعى الممتد فى المكان وفى الزمان المسكانى إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات الرياضية والمنطقية ، وهو يمثل عند رسل الوجود الواقعى بمعنى الكلمة ، وذلك لأن الوجود الواقعى فى رأيه هو ذلك الوجود الذى لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية . ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هذا الطراز ، إذ أن المعانى الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عنى تمام الاستقلال .

وهذا صحيح . ولكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على الماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقعية الموضوعية [الشيئية التى يفهمها أصحاب المذهب الواقعى أو أصحاب الواقعية الفلسفية .

الواقعية الفلسفة والثورة على نظرية المعرفة :

قلنا إن الواقعية قامت لتحذ من تأثير الذات ومن تقييد وجود الأشياء بعجلتها على نحو ما ذهبت إليه المثالية الذاتية . ولعل تأثير المثالية بوجه عام لم يتضح كما اتضح في نظرية المعرفة . فكان من الطبيعي إذن أن توجه الواقعية هجومها على نظرية المعرفة .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة تقوم على أن المثالية الذاتية لا تعترف إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى . وهذه الوسيلة تنحصر عندها في بحث إمكانية المعرفة ورسم الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفة العقلية . ففيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : انك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا كنت أولا على يقين من أن المعرفة نفسها ممكنة . وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لا بد أن تسبق يبحث في إمكانية المعرفة .

ولسكننا نتساءل الآن مع الواقعيين المحدثين عن قيمة هذا البحث وضرورته . فعند ما أؤكد أن الماء يغلى لآنى أراه يغلى أمامى . فهل استلزم هذا القول منى أن أبحث أولا عن كيفية معرفتى لأن الماء يغلى ، وعن إمكانية معرفتى هذه ، وعن حدود هذه المعرفة ؟ الحق أننا هنا أمام قضيتين مختلفتين . القضية الأولى تقول : « الماء يغلى » . أما القضية الثانية فتقول : اننى أعرف أن الماء يغلى .

والقضية الأولى لا تفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة ،
أو بإمكانية معرفتها ، وإنما تبدأ من الغليان الواقعي للباء ، وتستقنى
بذلك . أما القضية الثانية فهي تفترض إمكانية معرفتى لهذه الظاهرة
وحدودها وكيفية معرفتى لها . وفيلسوف نظرية المعرفة يبدأ
بالبحث فى جميع هذه الافتراضات ، ويوقف بحثه عليها فيفضل
الطريق فى متاهاتها المتشعبة وأروقها المتعددة ويبعد بذلك عن
الوجود الواقعي .

علينا إذن أن لا نتخذ نقطة بدئنا فى البحث الفلسفى من نظرية
المعرفة بل من الواقع الطبيعى بما يشمل عليه من صيرورة أصيلة .

ولم يخطئ أصحاب نظرية المعرفة فقط فى نقطة البدء التى
ارتضوها فى بحثهم الفلسفى بل فى النتائج التى رتبوها على هذا البدء .

ذلك أنهم حصروا العلاقة الغنية الرحبة التى تقوم بين الإنسان
والوجود فى العلاقة الفقيرة المحدودة القائمة بين الذات والموضوع .
فالعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط كما ظن أصحاب نظرية
المعرفة فى تلك الرابطة العقلية التى تصل الذات بالموضوع أو فى
تلك الرابطة المنطقية التى تقوم فيها بإسناد صفة أو محمول على
موصوف أو موضوع ، عن طريق فعل الإسناد وهو ما يسميه
المناطقة بالرابطة . ذلك لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة

ذاتية محضه ، تبدأ وتتم في نطاق الذات من حيث أن الذات هي التي تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذي تصفة وتصدر عليه حكمها ليس هو الموضوع الواقعي الذي يتعدى الذات ويوجد خارج نطاقها بل هو موضوع ذاتي محض ، تضعه الذات من زاويتها الخاصة . وعلى ذلك فقد ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التي تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها ومن الإجحاف بهذه الموضوعات أن نقصر نظرنا إليها من خلال الذات العارفة فقط . خذ مثلاً هذا المصباح الذي أمامي على مكنتي ، فهل وجود هذا المصباح ينحل فقط إلى مجرد إحساساتي التي تصلني عنه ، وهل وجوده هو فقط ما أعرفه أنا منه أم أن له وجوداً يتعدى مجرد معرفتي له له بحيث أنه يظل موجوداً حتى ولو لم أعرف شيئاً عنه ؟ وبعبارة أخرى : هل وجود هذا المصباح محصور في وجوده المعروف لي أم أن له وجوداً آخر يتعدى هذا النطاق ويوجد مستقلاً عن معرفتي الذاتية له ؟ يجب الواقعيون على هذا بالإيجاب .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فقد تصور الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوا منه ملكة تنشر على الوجود الواقعي إطاراً عامة مطلقة وصيغاً كلية وقوالب مشتركة تنصب فيها الأشياء والأشخاص على السواء

دون تفرقه بين هذا وذاك . وقد زعم هؤلاء الفلاسفة أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها الذى تتخذه داخل هذه الصبغ وتلك القوالب . ولكن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك قائلين إن الأشياء فى الطبيعة قادرة من تلقاء نفسها — عن طريق علاقاتها بعضها ببعض الآخر — على إحداث « تجمعات » وتشكيلات واقعية يجدها الشعور أو العقل جاهزة أمامه . ذلك لأن قدرة الطبيعة لاتقف عند حد ، ومن الإجحاف بها أن نعطىها حقها وقدرتها ونضيف كل شئ إلى العقل .

أسس المذهب الواقعى الجديد أو النيور ياليزم :

المذهب الواقعى الجديد أو النيور ياليزم ، الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل هذا القرن ، هو أحد المذاهب الواقعية . نذكره هنا على سبيل المثال فقط ، لنقدم للطالب إحدى الصور التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة لمذهب الواقعية .

فى يوليو عام ١٩١٠ نشر سنه من الفلاسفة الأمريكين منشورا هاما أعلنوا فيه دستورهم الذى ضم مبادئهم الواقعية . وقد أطلقوا على مجموعة مبادئهم هذه اسم « النيور ياليزم » ونشروا عام ١٩١٢ كتابا بهذا الاسم « The New - Realism » يضم أبحاثهم الواقعية وهؤلاء الفلاسفة الستة هم :

(1) Edwin b. Holt (2) Walter T. Marvin (3) William P. Montague (4) Ralph b. Perry (5) Walter b. pitkin (6) Edward G. Spaulding.

وفي هذا الوقت بعينه كان الفيلسوف الانجائزى صمويل الاسكندر Samuel alexander يتابع من جانبه نشر مقالاته وأبحاثه الواقعية حتى توجها عام ١٩٢٠ بكتابه الرئيسى . المكان والزمان والالوهية « Space, Time and Deity »

وعلى الرغم من وجود خلافات دقيقة بين صمويل الاسكندر وبين الفلاسفة الأمريكين أصحاب النيورباليزم ، وعلى الرغم من وجود خلافات بين هؤلاء الفلاسفة الأمريكين الستة بعضهم والبعض الآخر ، على الرغم من هذا فالتنا سنحاول هنا تلخيص الأسس التى يقوم عليها المذهب الواقعى الجديد ، خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة ، الأمر الذى اهتمنا به بصفة خاصة فى هذا الكتاب . وفيما يلى بعض الأسس المشتركة بين أصحاب المذهب الواقعى الجديد .

١ — على العقل أن يخفف من ادعاءاته ويضيق من دائرة الحقوق التى منحها لنفسه على مر العصور . والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل ولا يجعلون منه مجرد نسخة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها ، كما يقال عادة . وإنما لا يوافقون فقط على أن يجعلوا العقل

يحتكر هذه السلطات الواسعة التي خولها لنفسه ، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الأشياء والظواهر التي في الطبيعة . ويذكر الواقعيون في هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه في فترات كثيرة ، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بهذا . وفضلا عن ذلك فالعقل يخطئ . واكتشافه لخطئه المتواصل لا بد أن يكون قد أفنعه على مر العصور بأن كلمته ليست دائماً هي العليا .

٢ - وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها . وذلك لأننا يجب أن نفرق في الشيء أو في الظاهرة بين الجزء البسيط الذي تستطيع الذات العارفة أن تلم به وبين وجود الشيء أو وجود الظاهرة الذي يفوق مانعرفه منها . ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة . ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أعني أن الشيء لا يعتمد على الذات في وجوده .

٣ - وجود الشيء ليس قائماً في مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك باركلي . وكل ما نستطيع أن نقوله في هذا الصدد أن إدراك الشيء هو إدراكه *percipi est percipi* . ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لا يؤثر إلا في الشيء باعتباره مدركاً لا في وجود هذا الشيء بصفة عامة . مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك .

هنا ويقسم الواقعيون إلى قسمين : أصحاب الواقعية الجديدة
New - Realism وأشهرهم رالف بارتون برى Ralph Barton Perry
(ولد عام ١٨٧٦) ، وأصحاب الواقعية النقدية Critical realism
وأشهرهم جورج سانتايانا George Santayana (١٨٦٣ - ١٩٥٣)

رأى رالف بارتون برى أن العقل محايد ، ومعنى ذلك أن
حضور العقل في عملية الإدراك أو المعرفة لا يؤثر في الشيء المدرك
أو المعروف . ويؤدي هذا أيضاً إلى وجود الشيء داخل العقل
أو في باطنه لا يختلف مطلقاً عن وجوده خارج العقل . ويذهب
برى أيضاً إلى أن العقل يستطيع أن يدرك إدراكاً مباشراً
الوجودات المادية ويتصل بها دون أن يؤثر فيها أى دون أن يغير من
وجودها الواقعي .

أما جورج سانتايانا فقد رأى أن العقل - نظراً لطبيعته الروحية -
لا يستطيع أن يتصل اتصالاً مباشراً بالوجودات المادية . فلا بد بد
إذن أن يكون إتصاله المباشر بماهيات تمثل عند الشخص المدرك
رموزاً وعلامات تصله بالوجودات المادية . فهذه الماهيات تمثل
إذن حلقة وسطى بين العقل وبين الوجودات المادية ؛ وهي تمثل
حقلاً لا مادياً لا بد أن يعبره الشخص المدرك ليرى بعد ذلك
الوجودات المادية من خلاله . حقاً إن وجود الوجودات المادية
إن يتأثر بعد عبوره حقل الماهيات ، لأن العقل بما يدركه من

ماهيات لا يستطيع تغيير مجرى الطبيعة ووجوداتها المادية . ولأن الطبيعة علة فاعلية لذاتها ولا تخضع لعلّة أخرى . ولكن عبور هذا الحقل والماهيات أمر ضروري لقراءة الطبيعة . فمن خلال جعل الماهيات تبدو الوجودات المادية ويصبح إيمان الإنسان بها إيماناً راسخاً شبيهاً بذلك الإيمان الحيوانى الأعمى الذى يجعل الحيوان يعتقد بأن إذا كه الداخلى صورة من العالم الخارجى . وهكذا ، فمن طريق هذا الحقل من الماهيات يستطيع العقل — على الرغم من أنه جزء من الطبيعة وقائم فيها — أن يخلق لنفسه فى داخل الطبيعة المادية ذاتها ميداناً لا مادياً ، قائماً على الرموز والعلاقات ، أشبه شئ بعالم الطفل ويكون حلقة الإتصال بين الطبيعة وبينه .

والخلاف بين برى وساتيانا قائم — كما نرى — فى أن الأول يرى أن العقل يدرك إدراكاً مباشراً الوجودات المادية فى حين أن الثانى يذهب إلى أن إدراك العقل للوجودات المادية إدراك بالواسطة عن طريق الماهيات . ولكن كلا منهما يتفق مع الآخر فى أن العقل لا يستطيع تغيير الوجود المادى وفى أن وجود الشئ ليس قائماً فى مجرد إدراكه كما يدعى المثاليون .

ولكن الخلاف الخطير بينهما — وهو الخلاف الذى جعل من الواقعية النقدية ، نقداً للواقعية الجديدة ، — قائم فى نظرة (١٠٠ مقدمة الفلسفة)

الواقعية الجديدة إلى العقل باعتباره « محايداً » ، وفي نقد الواقعية النقدية لهذه النظرة . فإذا كان العقل محايداً فسيترتب على ذلك أنه لن يكون ثمة خلاف بين الموضوع الذى فى العقل والموضوع القائم خارجه ، فى العالم الخارجى . وهذا يلىهى بنا إلى أن تتلخص من وجود « العقل » ، أو الشعور أو نعتبه غير موجود ، طالما أن وجوده لا يؤثر فى عملية الإدراك وهذه نظرة « واحدة » ، فى المعرفة ، تحل محل النظرة الثنائية التى تفصل بين الشعور والموضوع أو بين الوجود فى الذهن والوجود خارج الذهن . ولكن هذه النظرة الواحدة فى المعرفة لا تستطيع أن تفسر لنا الخطأ . إذ لو كان تأثير العقل معدوماً حقاً فى عملية الإدراك ، فكيف نفسر إذن أن ثمة إدراكاً صحيحاً وإدراكاً خاطئاً ؟ هنا وتقدم لنا « الواقعية النقدية » ، نقدها للنظرة الواحدة فى المعرفة ، وتفضل عليها العودة إلى الثنائية القديمة بين العقل والأشياء .

٤ - وينتج من ذلك أن وجود الشيء مستقل عن الذات ، وهذا هو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع *la transcendance* del'objet وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة جداً فاصلاً بين الموضوع والذات بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشيء . باعتباره موجوداً متقوماً فى الخارج . إن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً ما ولكنها لا تؤثر فى وجوده .

هـ — لا تعتمد معرفتنا للشيء على العقل وحده إذ أن موضوع الشيء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى في المكان والإطار الموضوعي الذي يظهر به في الوجود الواقعي أو في الكون واتسمائه إلى مجموعة معينة من الأشياء . كل هذا يؤدي إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا . وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق .

وقد انتهى هذا الأمر بالواقعيين إلى القول بأن الشيء الواحد قد يوجد باعتباره فكرة ، وقد يوجد باعتباره شيئاً محاطاً بأشياء أخرى . فهذه المسألة التي أمامي ، عندما أناقش علاقتها بالذات العارفة أو استقلالها عنها فإنني لا أناقش إلا المسألة — فكرة ، أو فكرة المسألة . ولكنني عندما أوجه نظري إلى وجود هذه المسألة أمام هذا الكرسي الذي اجلس عليه ومستنده على هذا الحائط ، فإنني أناقش في هذه الحالة الوجود الواقعي للمسألة ، وفي هذا قضاء على الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع . إذا أننا قد رأينا أن المسألة قد توجد لا باعتبارها موضوعاً للذات العارفة أو فكرة لها . وهذا الوجود الثاني للمسألة لا يختلف عن وجود المسألة باعتبارها فكرة .

أعني أن المسألة التي تظهر لنا باعتبارها فكرة هي نفس المسألة التي تظهر لنا محاطة بالأشياء الأخرى التي تحدد وتوضح وجودها .

فليس هناك مائدتان : مائدة خارج العقل أو الذات ومائدة داخله أو فيه ، بل هناك مائدة واحدة فقط . وهذه النظرة إلى الأشياء هي ما يعبر عنه أصحاب النيور باليزم - أو على الأقل الجناح اليسارى منهم - بالواقعية التصويرية Presentative realism وهذا في مقابل النظرة التمثيلية أو التصويرية rsrepresentative في نظرية المعرفة .

ويؤدى هذا كله إلى أن الواقعيين قد ذهبوا إلى أن الأشياء تتمتع بوجود غير خاضع للذات ، وفضلا عن ذلك فإن هناك من الماهيات والعلاقات الرياضية ما لا يتأثر وجودها بالعقل أو الشعور فإذا قلنا $7 + 5 = 12$ فإن هذه العلاقة تتحدد بطبيعة العدد ٥ وبطبيعة العدد ١٢ فقط . ولا نستطيع أن ندعى مطلقا أن وجود العلاقة أو الرابطة ١٢ بين الرقمين ٧ ، ٥ متأثر بالشعور العقلى أو بطبيعة الإدراك العقلى ووجود الماهيات العقلية والرياضية فى حالة استقلال عن الشعور العقلى قد أدى بالواقعيين إلى أفراد وجود خاص بها ، هو ما أطلقوا عليه « وجود الجواهر المعقولة subsistence وذلك فى مقابل الوجود الشئى existence ونلاحظ أن كلا الوجودين يمثلان عند الواقعيين وجودا مستقلا عن الذات ونلاحظ كذلك أن قول الواقعيين بوجود جواهر معقولة فيه بحث لأقوال أفلاطون فى الصور باعتبارها جواهر معقولة قائمة فى عالم مستقل بها .

٦ — نظرية المعرفة لا تكون إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود ومعنى ذلك أننا يجب أن لا نطلق الاثني باعتبار أنهما يدلان على مدلول واحد . وهذا يدل على تحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة .

٧ — يلخص أحد الفلاسفة الواقعيين الإنجليز وهو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ — ١٧٦٩) — وهو مؤسس المدرسة الواقعية الاسكتلندية — يلخص الخطأ الرئيسى للذهب المثالى فيما يلى : فالمثالية بوجه عام هى التى تحيل وجود الأشياء إلى مجرد إحساساتنا الذاتية بها (بهذا قال ديكارت ولوك وباركلى وهيوم) ومعرفتنا بالأشياء تنحصر عند المثاليين فى هذه الإحساسات الذاتية التى نكوها داخل نفوسنا أو داخل عقولنا عن الأشياء . ولكن ريد يعترض على هذا فيقول إن إحساساتنا الذاتية التى نكوها عن الأشياء لا توصلنا إلى معرفة هذه الأشياء . فشعورى أو إحساس بالضوء والحرارة واللون الأحمر (فى حالة وجود نار مشتعلة أمامى) لا يكتفى ليجمعنى أعرف ان الذى أمامى نار وإنما يجب أن تكون إحساساتى هذه مصحوبة بحكم ، أحكم به على أن هذا الشيء الذى أمامى ويؤدى إلى مختلف هذه الأحاسيس فى داخلى هو نار . فالمعرفة إذن ليست فى الإحساسات الذاتية التى أكوها بالنسبة إلى الأشياء بقدر ما هى فى الحكم الذى أصدره عليها . والحكم

لا يتعلق بإحساسى الذاتى بالنسبة إلى الشيء بسبل يتعلق بتجربى الخارجية . فالمعرفة إذن ليست قائمة فى الإحساسات الذاتية بل فى التجربة الخارجية التى يدور حولها حكمى على الأشياء .

فالحكم إذن فى رأى توماس ريد يرتبط بالشئ الواقعى وينقلنا إليه . وهذا شبيه بقول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين ، وهو هيدجر فى الحكم . فـهيدجر يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة واقعية للشئ الذى أمامى . فعندما أحكم بأن المائدة مستديرة ، فإننى لا أقوم هنا بمجرد حمل صفة الاستدارة على المائدة وبذلك يكون نشاطى العقلى محصوراً فى الداخل بل أنجه بذهنى إلى الخارج ، إلى المائدة التى أمامى فألاحظ أنها مستديرة فى الواقع .

٨ — الفيلسوف المثالى يريد أن يربط وجود الأشياء بعقله دائماً ، وهو فى ذلك يعبر عن أنانية متطرفة . ويسمىها R.B.perry بمقولة الأنانية The ego-centric predicament . وإليك معناها . إن جميع الأشياء عند المثاليين موضوعات للمعرفة أى موضوعات معروفة لنا ، وبالتالي فهى تستلزم وجود شخص عارف أو ذات عارفة . وهذا يدل على اعتماد الأشياء على الأشخاص المدركة ويدل كذلك على أننا لا نستطيع أن نلغى وجود الذات أو الشخص فى عملية الإدراك . ولكن عدم استطاعتنا إلغاء الذات فى إدراك الأشياء لا يثبت مطلقاً — على عكس ما يظن المثاليون

أن الأشياء غير قادرة على أن توجد بمفردها دون الشعور . ومعنى ذلك أن الأشياء قد تكون موجودة في حالة عدم إدراكنا لها . إن كل ما يستطيع المثاليون إثباته هو في حالة إدراكنا للأشياء لا نستطيع أن ننزل وجود الشعور ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم بأننا ندرك هذا الشيء أو ذاك إلا إذا كان هذا الحكم متضمناً من تلقاء نفسه وجود الشعور أو حضوره أو مصاحبته للشيء . المدرك . واسكن هذا لا يعنى بالضرورة — وهذا هو النقد الذى يوجهه الواقعيون إلى المثاليين — أن الشعور ملازم دائماً لوجود الأشياء كما يدعى المثاليون . والمثاليون فى قولهم هذا أناثيون ومحبون لذواتهم ويتخذون من الذات مركزاً تدور فى فلكه الأشياء إذ أنهم لا يريدون فقط أن يقرروا حضور الذات فى عملية الإدراك ومصاحبته للشيء المدرك بل يريدون أيضاً أن يستنتجوا من ذلك مصاحبة الذات لوجود الأشياء بوجه عام ، سواء فى حالة إدراكها أم لا . وهذا يفسر لنا مرة أخرى مهاجمة الواقعيين لباركلى فى قوله بأن وجود الشيء هو إدراكه ، وقولهم على العكس من ذلك إن إدراك الشيء هو إذاً فحسب .

٤ — العالم فى نظر الفيلسوف الواقعى عالم كثرى . ومعنى ذلك أن الواقعى لا يريد أن يضحى بكثرة العالم الأصلية فى سبيل مبدأ ما للوحدة : سواء أكان هذا المبدأ هو الذات العارفة أو الأنا الشارطى . أو كان مبدأ سامياً يرد إليه الأمر كله .

١٠ — الفيلسوف الواقعى لا ينظر — خلافا لما يذهب إليه
المثالى — إلى المكان والزمان باعتبارهما إطارين يضعهما العقل
ليشكل بهما المحسوسات . بل ينظر إليهما على العكس من ذلك على
أنهما قائمان فى التجربة لافى العقل . ومن ناحية أخرى فإن الواقعى
لا يفصل بين المكان والزمان ، ولا يجعل المكان خاصاً بالإحساس
الخارجى والزمان خاصاً بالإحساس الباطنى كما ذهب كانت مثلاً ،
ولا يرد المكان إلى الزمان الباطنى كما يذهب إلى ذلك برجسون فى
بعض كتبه . الفيلسوف الواقعى لا يفعل هذا ولا ذاك ويفضل
أن يربط الزمان بالمكان وينظر إلى المكان على أنه مكان متزن ،
ينبث الزمان فى كل أجزائه . وفى هذا ، نجد الواقعى متمشياً مع
أحدث النظريات العلمية وهى نظرية النسبية القائمة على الربط
بين اللحظة الزمانية والنقطة المكانية فى كل فعل من أفعال الإدراك .

مراجع عربية

تفيد الطالب

-
- | | |
|--|--------------------------------|
| للدكتور عثمان امين | ١ - محاولات فلسفية : |
| للدكتور عثمان أمين | ٢ - شخصيات ومذاهب فلسفية : |
| للدكتور زكي نجيب محمود | ٣ - نظرية المعرفة : |
| للدكتور توفيق الطويل | ٤ - أسس الفلسفة : |
| أوزفالد كوله ، وترجمة
الدكتور أبو العلا عفيفي | ٥ - المدخل إلى الفلسفة - تأليف |
| للدكتور زكريا إبراهيم | ٦ - برجسون : |
| للدكتور محمد فتحي الشنيطي | ٧ - المعرفة : |
-

فهرس

صفحة

٣	تصدير للطبعة الأولى
٦	تقديم الطبعة الثانية
	مقدمة . ١ - الموقف الفلسفي . ٢ - علاقة الفلسفة بالعلم
٨	٣ - علاقة الفلسفة بالدين

الباب الأول

٣١	تصنيف العلوم الفلسفية
٣٣	تصنيف العلوم الفلسفية

الباب الثاني

الميتافيزيقا أو

٣٧	مبحث الوجود العام
٣٩	تعريفات الميتافيزيقا
٤٥	الفصل الأول : إمكان قيام ما بعد الطبيعة
٤٧	الهجمات التي شنت على إمكانية ما بعد الطبيعة

صفحة

٥٩	الفصل الثانى : نماذج من مشاكل الوجود
٦١	١ - مشكلة الوحدة والكثرة
٧١	٢ - مشكلة الله

الباب الثالث

٨٩	المعرفة
٩١	مقدمة
٩٣	الفصل الاول : إمكان المعرفة
٩٥	١ - النزعة التوكيدية
٩٨	ب - الشك المذهبى
١٠٥	ح - الشك المنهجى
١١١	الفصل الثانى : الطرق الموصلة إلى المعرفة
١١٥	١ - المعرفة العقلية (ديمكارت وكانت)
١٢٥	ب - المعرفة الحسية (لوك باركلى وهيوم)
١٣٤	ح - الحدس (برجسون)
١٤١	د - الفعل البرجماتى (بيرس ، ديوى ، جيمس)
١٥١	هـ - التجربة الوجودية

صفحة

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

١٩٥

١ - المثالية ١٦٩

١ - المثالية المفارقة عند أفلاطون

ب - المثالية الذاتية : اللامادية عند

باركلي والمثالية النقدية أو الشارطة عند

كانت ح المثالية الموضوعية عند هيغل .

و - المثالية في العلم .

٢ - فلسفة بين المثالية والواقعية . . . ١٨٩

فلسفة الظاهرات أو الفيثومينولوجيا

عند إدموند هوسرل

٣ - الواقعية ١٩٧

١ - الواقعية الساذجة - ب - الواقعية

الفلسفية .

مراجع للطالب ٢٢٣

كتب تحت الطبع للمؤلف

- ١ - أضواء على الفلسفة المعاصرة .
 - ٢ - باركلي .
 - ٣ - مشاكل ميتافيزيقية - تأليف جانية وسيارى وترجمة المؤلف
-



Bibliotheca Alexandrina



0419762